ЗНО
ЛІТАРАТУРНА-ФІЛАСОФСКІ СПЫТАК

ЗНО 4

Мікола МАТРУНЧЫК

ШТО МУСІЦЬ БЫЦЬ У ІДЭАЛЕ?



Ці існуе беларуская нацыянальная культура? Здаецца, усё проста на першы погляд: калі ёсць беларуская нацыя, то як жа не быць нацыянальнай культуры... Але паміж нацыяй і культурай не можа існаваць жорсткага дэтэрмінізму. Культура ў пэўным сэнсе самадастатковая, і для яе самарэгулявання і самаразвіцця неабходныя шмат ферментаў, пры занепадзе якіх яна ўжо ніколі не можа існаваць нармальна. Можна прыгадаць шэраг народаў, якія маюць этнакультуру, традыцыю, але аб іх нацыянальнай культуры гаварыць штосьці перашкаджае (возьмем, напрыклад, сучасных вепсаў, даўганаў, тых жа цыганоў і іншых). Для мяне нацыянальная культура пачынаецца тады, калі ёсць высокага ўзроўню рэфлексія над дынамікаю развіцця архетыпаў нацыі. І мова гэтай рэфлексіі мусіць задавацца як уласна архітэктонікаю этнакультуры, так і метадалогіяй культурнай прасторы, дзе змешчаны этнас. Калі Беларусь гэта — частка Еўропы, то, найперш, міфы, як парадыгмы яе культур, мусяць асэнсоўвацца не толькі як міфы беларусаў, але і як перагук міфаў індаеўрапейскіх і міфаў еўрапейскіх. Дзе такія доследы, якія б высветлілі такім чынам нашую міфалогію? Цяпер аб рэлігійным догмаце. Беларусь развівалася ў рэчышчы еўрапейскага хрысціянства. Дзе тыя багаслоўскія і свецка-рэлігійныя доследы, якія б выявілі адметнасць нашага рэлігійнага шляху? Ні тых, ні іншых доследаў у беларускай культуралогіі няма. Значыць, няма глыбокай рэфлексіі над дынамікаю развіцця нашай культуры. А таму і няма таго, што мы можам упісаць у еўрапейскую карціну свету. Вось і атрымоўваецца: ёсць нацыя, але няма культуры...

Якія прычыны гэтага я бачу? Наша адметнасць у тым, што ўласна нашая тыпалогія не трансфармавалася ў пэўны час у «логію», этнаміф не перайшоў у этналогію. Логас як парадыгма пабудовы навуковай карціны свету, як крыніца і грунт будучай прафесійнай культуры з'яўляецца своеасаблівым карэлятам-буферам паміж міфам і рэлігійнаю догмаю. Logos дае этнасу як навукоўцаў-тэолагаў, так і навукоўцаў-натуразнаўцаў, якія вядуць плённы дыялог з багаслоўем.

Для этнаса вельмі важліва мець прадстаўнікоў «логіі», якія вядуць сярэднюю лінію паміж міфам і догмаю. Безумоўна, у свой час яны былі на Беларусі, варта толькі прыгадаць найбуйнейшыя навучальныя цэнтры ў Вільні, Полацку, Пінску і г.д. Але пачаць ствараць асобны культуралагічны каркас беларускай культуры яны не паспелі — сказалася геапалітычнае становішча Беларусі, як абшара вельмі выгоднага для экспансіі...

Што мусіла быць у ідэале? Як толькі народ пачуўся суб'ектам гісторыі, пачаў структураваць свой да-гістарычны і гістарычны час, ён мусіў бы стварыць цэлы корпус гістарычных і культуралагічных тэкстаў, якія б асэнсоўвалі далягляд будучага і вытлумачвалі сутонні мінулага. Дзесьці ў XVI— XVIII стагоддзях мусіла б з'явіцца процьма беларусацэнтрычных тэкстаў. Далей было б лягчэй: варта было б стварыць уласна-беларускую сістэму асветы і трансляваць створаны корпус ведаў аб саміх сабе ў шырокае кола насельніцтва. Але замест гэтага мы атрымалі ў спадчыну пякельную палеміку адных канфесій з другімі, кволыя нататкі свайго мастацтва і літаратуры, знішчаную памяць, сотні тысяч забітых суайчыннікаў...

Хуткаплынныя адраджэнні пачатку 20-х гадоў XXст. прамільгнулі як знічкі ў небасхіле Беларушчыны. Нельга ўвайсці ў адну рэчку двойчы: тое, што павінна было быць зробленым у XVI —XVII стагоддзях або на пачатку XX стагоддзя, мусіць успрымацца толькі як умоўны шкіц* да дзейнасці сённяшняй. Цяпер неабходна рабіць інакш, але сутнасць застаецца той жа самай: як запусціць механізм нацыянальнай культуры, які б стаўся вечным? На мой погляд, нашыя гістарычныя рэмінісцэнцыі, схемы і накіды па беларускай культуры мусяць служыць толькі гэтай мэце.

Задача сучасных беларускіх культуролагаў выпрацаваць новую парадыгму сваёй уласнай гісторыі і культуры, вызначыць прэзумпцыю беларускасці ў свядомасці насельніцтва. Таму што дагэтуль яшчэ свядомасць беларусаў трымаецца на ўстаноўках, закладзеных нам у XIX стагоддзі расейскімі «вызваліцелямі». Для ілюстрацыі прывядзем цытату знакамітага расейскага філасофа Мікалая Лоскага, які ў 1963 годзе ў Парыжы, у артыкуле «Украінскі і беларускі нацыяналізм» пісаў: «Сознание того, что белорус есть русский, мне хорошо знакомо потому, что я сам белорус, родившийся в Двинском уезде Витебской губернии в местечке Креславка на берегу Западной Двины. Учась в Витебской гимназии, я в возрасте 12 лет читал только что появившуюся книгу нашего учителя Сапунова «Витебская старина» (1883г.). Из нее я узнал о нескольких веках борьбы белорусов за свою русскость и православие. С тех пор мне стало ясно, что название себя белорусом имеет этнографическое значение, а политически для белоруса естественно сознавать себя русским, гражданином России».

Такім чынам, паводле Лоскага, бачым, што этнічнай ідэнтыфікацыі зусім недастаткова, каб самапачувацца «палітычна» беларусам. Канфесійная (тут: праваслаўная) устаноўка свядомасці цалкам выцесніла этнічную прыналежнасць і пацягнула за сабою не толькі «палітычнае», але і нацыянальнае самавызначэнне. Дык хіба такое б магло адбыцца, каб на той час (XIX стагоддзе) беларусы мелі выразную дыферэнцыяцыю ўстановак свядомасці (этнічна-міфалагічную, рэлігійную, мастацкую, навуковую), якія б былі распрацаваныя з беларускага пункту погляду? Гэта я называў рэфлексіяй высокага ўзроўню і лічыў яе ўмовай для існавання кожнай нацыянальнай культуры.

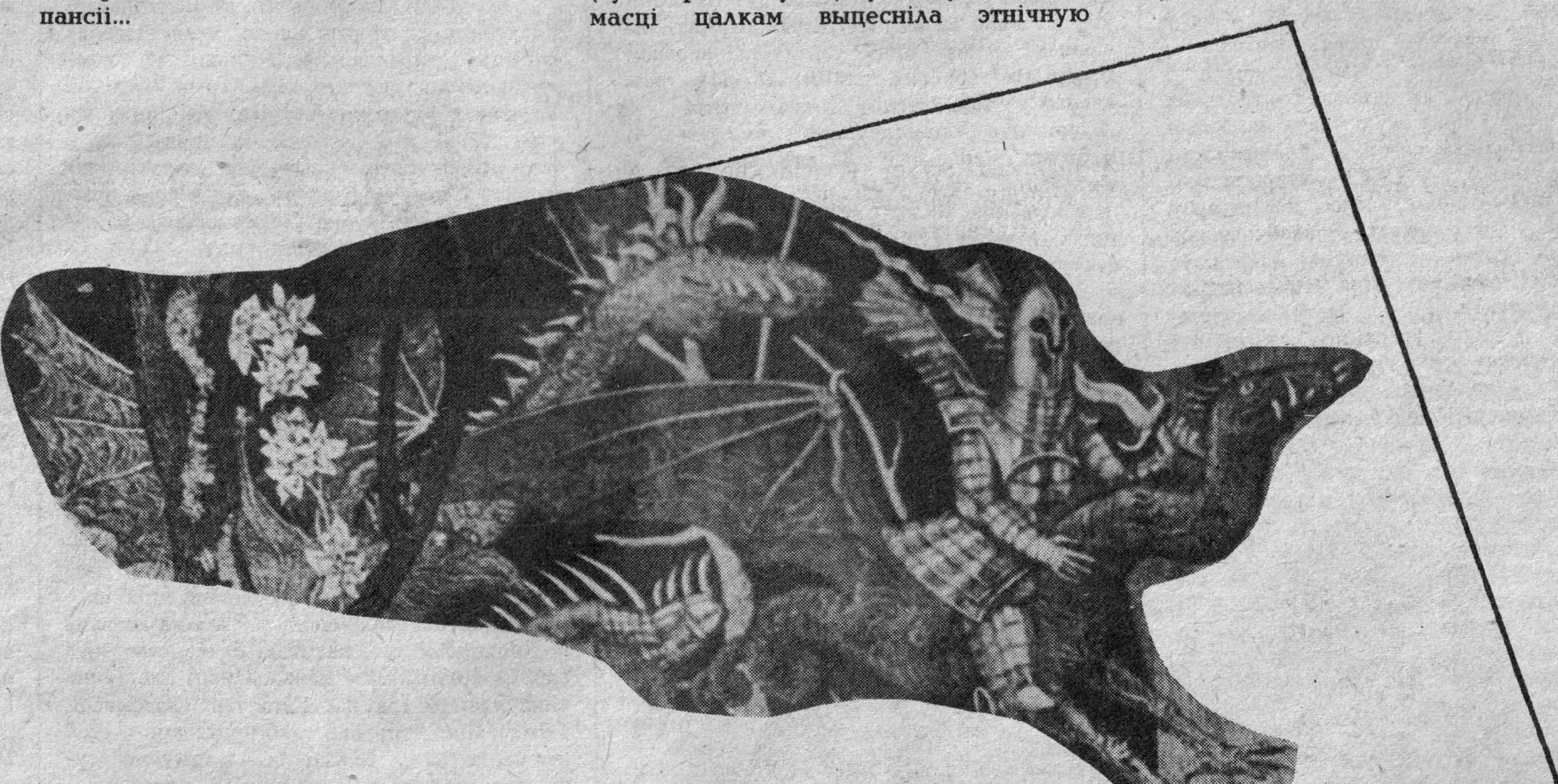
Якія ж высновы можна зрабіць з усяго сказанага? Па-першае, неабходна працаваць над новымі канцэптамі свядомасці. Па-другое, ствараць блок фундаментальных тэкстаў аб беларускай міфалогіі, рэлігіі, мастацтве, этнакультуры, народна-хрысціянскай культуры і г.д. з тым, каб вымаляваўся вобраз адметнага народа, а навонкі з'явіліся сэнсы і сымбалі як вынік «эманацыі» гэтых падставовых тэкстаў. Працэс праяўлення іманентных беларускаму духу сэнсаў можна спланаваць і рэгуляваць. Гэта справа нацыянальнай асветы і адукацыі. Установы асветы і адукацыі павінны ствараць умовы для выспявання творчай суб'ектыўнасці, здольнай успрымаць сэнсы беларускага фундаменталізму. Без такога двухбаковага працэсу, калі адна форма свядомасці (успрымаючая) імкнецца насустрач другой (рэфлексуючай), не можа адбыцца творчага, апладняльнага працэсу, падчас якога сэнсы раскрываюцца, а сымбалі робяцца зразумелымі.

У кожнай нацыянальнай культуры мусіць быць неабходная колькасць сымболяў-кодаў, якія пад уплывам рэфлексіі над імі новых пакаленняў высвячаюць новыя сэнсы і, як след, новыя вобразы гэтай нацыянальнай культуры. Ад такога перманентнага пераасмыслення культура выступае як жывы, самаразвіваючыся арганізм. Беларуская гісторыя і культура тояць у сабе імпліцытна свае коды-сымбалі.

Задача даследчыкаў іх распазнаць і экспліковаць у выразнай і зразумелай форме. Сонная свядомасць беларусаў гатова пазнаць свае сымбалі і гэтым выйсці са стану здранцвення, стаць актыўнаю і дынамічна-ставальнаю. Каб працэс «абуджэння» народа ішоў не стыхійна, неабходна ствараць нацыянальныя праграмы, як своеасаблівую звышнатуралёвую даннасць для спячай свядомасці. І гэтыя праграмы выканаюць пераход этнакансалідацыі беларусаў у грамадзянскую супольнасць і нацыянальную еднасць. Яны пашыраць гарызонт бачання будучага і раскрыюць таямніцу нашага мінулага.

(Фрагмент з працы «Культурная традыцыя: этнічнае і канфесійнае».)

* хутка накіданы абрыс.



У афармленні гэтага выпуску ЗНО выкарыстаныя фрагменты з графічных работ Валерыя СЛАВУКА («Начны візіт», «Зімовае паляванне», «Раніца»).

ЗНО

Паліталогія

Змітрок ЧЫЖ

ПОСТСАВЕЦКІ ЧАС: НАЦЫЯ І ТЭРЫТОРЫЯ

Паняцце «савецкі» заклікана тут тэматычна азначыць той цалкам асобны тып сацыяльна-культурнай арганізацыі жыцця, праект якога здзяйсняўся на працягу сямідзесяці гадоў. Несупыннасць перажываемага намі палітычнага, сацыяльнага, эканамічнага крызісу сведчыць пра заканчэнне гэтага праекта, пра ягоную завершанасць і, тым самым, спараджае сімволіку «разарванасці» ў вытварэнні ды спажыванні сацыянальнасці. Зыходзячы з універсальнасці гэтага «разрыву», мы можам паспрабаваць выявіць у «савецкім» тыпе сацыяльнага механізма тыя рысы, якія дазволілі б класіфікаваць сённяшні крызіс улады як крызіс культуралагічны. Папярэджваючы гэтае праясненне, звернемся да класічных тэкстаў па паліталогіі.

Ужо вынікам роздуму Арыстоцеля сталася ідэя аб універсальнасці адносін улады, якую Арыстоцель азначае як «зносіны». Менавіта «зносіны» з'яўляюцца актам улады, яны выступаюць не толькі пасрэднікам паміж суб'ектамі ўлады, колькі самім «рэчывам» улады, якое запаўняе яе інстытуцыйныя формы... «Той жа, хто не здольны мець адносінаў ці хто лічыць сябе самадастаткова істотным і ні ў чым не адчувае патрэбы, ужо не з'яўляецца элементам дзяржавы і ператвараецца альбо ў жывёлу, альбо ў бажаство» ("Палітыка"). Такім чынам, «зносіны» мысляцца Арыстоцелем як універсальная форма здзейсненасці ўлады. Першаснасць і універсальнасць акта «зносінаў» адносна ўсіх іншых прыводзяць Арыстоцеля да высновы, што «чалавек па прыродзе сваёй ёсць палітычнай істотай» ("Палітыка"). Значыцца, можна зафіксаваць тое становішча, згодна з якім акт камунікацыі з'яўляецца першасным момантам работы сацыяльнага механізма, які прымушае індывідаў збудоўваць устойлівыя адзінствы свайго жыцця. Дзяржава ў гэтым кантэксце можа быць усвядомлена як своеасаблівая «машына сімвалізацыі» паўсядзённага жыцця, у якой моц сімвалічнага праз спажываемую ўнутры сацыяльных калектываў прадметнасць з'ядноўвае асобныя жыццёвыя акты ў культурна-палітычныя адзінствы, якія валодаюць здольнасцю да самаўзнаўлення.

Сацыялізм, як праект сацыяльнай камунікацыі, а менавіта так мы і прапаноўваем разумець тут яго, выступае, перадусім, праектам канструявання сімвалічнай рэальнасці. Мы назіраем тут прынцыповае ссоўванне ідэалогіі (у шырокім сэнсе) у тую сферу, дзе яна набывала значэнне рэальнай сілы, якая генеруе ўсе іншыя сацыяльныя сілы. Гэта прынцыповае для нас ссоўванне статуса ідэалогіі адкрывае найбольш відавочны факт розніцы паміж расейскай і еўрапейскай палітычнай культурай. Калі ў еўрапейскай культуры слова, пачынаючы ўжо з эпохі Асветы, было ўключана ў палітычны працэс як ягоная цэнтральная падзея, у якой і праз якую ўлада найбольш рэальна здзяйсняла сябе, то ў Расейскай імперыі, а затым і ў СССР аўтарытарызм выступіў такім тыпам улады, які ствараў магчымасць і нават неабходнасць «прамінаць» слова: структура «зносінаў» робіцца «бессславеснай». Пра «славеснасць» ці «без-славеснасць» структураў улады можна казаць у тым ускрайнім сэнсе, які лучыць «слова» з ягоным сакральна рэлігійным паходжаннем, падпарадкоўваючы «мову», яе ўмоўнасці гэтаму паходжанню. Слова тут знаходзіцца ў цяню сакральна-моўнага механізма (адзінага і непадзельнага).

Кажучы пра ідэалагічную рэпрэсіўнасць сацыялістычнай дзяржавы, мы маем на ўвазе вельмі істотную спецыфікацыю гэтага культурніцкага ўтварэння, якое арыентуе ўсе формы сімвалічнай вытворчасці на першасную камунікацыйную матрыцу зносінаў такім чынам, што ўся рэчаіснасць цэнтруецца на гэтую матрыцу: праз яе праходзяць працэдуры верыфікавання і, у рэшце рэштаў, «рэальнасць» канстытуецца як рэальнасць. Калектывісцкі акт зносінаў стаўся універсальным актам, праз які дзяржава ўносіла ў паўсядзённасць моманты прымусу, падпарадкавання, кантролю, якія ўзніклі не ў эканамічнай сферы, а ў рамках ідэалогіі. Гэткая праграма робіцца рэальнай толькі тады, калі суб'ектыўнасць культурна-сімвалічна «разгерметызаваная», не абароненая болей ні словам Закону, ані сферай інтымнасці. У такім выпадку асоба заўсёды арыентуецца на стандарт калектыўнае мовы, а сам калектыў згуртаваны не эканамічнай логікай прадуктыўнасці, а татальным актам зносінаў, які сімвалічна счэплівае народ у неадрознае ўнутры сябе адзінства.

Вызваленне чалавека ад аблічча «савецкага» адбываецца адначасна і як вызваленне тэрыторыі ад былой сімвалічнай асновы. Сацыялістычная машына стварыла тып «савецкага чалавека», які супаў з узорам сучаснага «індустрыяльнага намада»: прынцыповы мігрант, ён утрымлівае суцэльнасць тэрыторыі сваімі магчымасцямі імгненнага перасоўвання ва ўсялякі пункт прасторы (масавыя перасяленні народаў і стварэнне новых гарадоў, асваенне новых тэрыторый — гэта ўсё з'явы аднаго парадку), якія прадугледжвалі праз дэтэрытарыялізацыю індывідуальнага існавання стварэнне асаблівага тыпу ўвесь час мабілізаванай інтэрнацыянальнай асобы; сімптаматычная тут наяўнасць у агульным аб'ёме ідэалагічнай лексікі мілітарысцкіх тэрмінаў і частата ўжывання іх, заклікаая ўздзейнічаць на асобу праз змяшчэнне яе ў лексічны арэал вайны — ідэальнага стану намада. Вызвалены «рускі», і тое найбольш відавочна, апынуўся ў сітуацыі ідэнтыфікаванага вакууму, які адкрывае факт існавання «тэрыторыі», новай сімвалічнай сілы.

Непасрэднай задачай суверэнізацыі была выпрацоўка новых механізмаў сацыяльнай ідэнтыфікацыі на малых прасторах, якасна адрозных ад былой звыш-тэрыторыі, і ўласцівага ёй наднацыянальнага тыпу грамадзянства. З'яўленне «тэрытарыяльнай свядомасці» (прычым, неабавязкова звязанай з нацыянальнымі адрозненнямі, што асабліва прыкметна ў Расіі) — гэта, напэўна, адзін з галоўных феноменаў постсавецкага перыяду (характэрны тут матывы аўтанамізацыі ўнутры Расіі па адміністрацыйна-тэрытарыяльных межах яшчэ савецкага перыяду. Выдае на тое, што для логікі «тэрытарыяльнай свядомасці» ідэалагічнае ці гістарычнае забеспячэнне «мяжы» не істотнае: першасным і важным для яе з'яўляецца, перадусім, самое існаванне і перажыванне мяжы, якая ў гэты момант толькі і можа супрацьстаяць прастораваму вакууму).

Каб праясніць тое, што мы называем «падзеяй тэрыторыі», перадусім зазначым: распад СССР стаўся не проста актам палітычнай дэзінтэграцыі, гэты катаклізм адкрывае новую арганізаванасць тэрыторыі. Калі імперыя, як тып тэрытарыяльнай еднасці, зарганізаваная па прынцыпе «цэнтр-перыферыя», то пост-імперская тэрыторыя перастае сашчапляцца ў адзінства механістычнай цэнтралізацыі. Глабальны акт камунікацыі перастае здзяйсняцца па геаметрыі цэнтраванай прасторы і часу. Спецыфіка перапалітызацыі прасторы і часу, якая адбываецца ў пост-імперскі перыяд, заключаецца ў тым, што для тэрыторыі характэрныя не сэнсы ёмістасці, звязанасці і абагульненасці жыцця, а прынцыпы затрымкі, адрознення, усялякага кшталту трансфармацый: суверэнітэт палітычнай тэрыторыі не юрыдычны, а сімвалічны. Гэтая сімвалічная суверэннасць мае на ўвазе перагляд ідэі тэрытарыяльнай маналітнасці і праяўляецца ў пераходзе ад ідэі жорсткага адзінства да ідэі множнасці.

Пабудова дзяржавы не праз адзінства тэрыторыі, зразумелае як тэрытарыяльнае гомагенізаванне, а праз тэрытарыяльнае суседства шмат якім палітыкам уяўляецца крахам традыцыйнай ідэі дзяржаўнасці. І ў гэткім уяўленні прысутнічае пэўная доля праўды, звязаная з тым, што ў палітыку прыходзіць новая суб'ектыўнасць, на падмурку якой традыцыйная мадэль дзяржаўнасці ўжо не можа быць захаваная. Зараз усё больш выразна праступаюць абрысы еўрапейскай стратэгічнай ініцыятывы на стварэнне асобнага адменнага тыпу рынку новага еўрапейскага супольніцтва, які канструюе інфармацыйна-аналітычныя супольнасці з відавочным прыярытэтам сістэм камунікацыі. У рамках гэтых супольнасцей перафармулёўваюцца традыцыйныя погляды на становішча суб'екта ў прасторы і часе. Тэрыторыя, так бы мовіць, вызваляецца ад сваёй «тэрытарыяльнасці» менавіта па тых асноўных прыкметах, якія падтрымлівалі гарманічнае існаванне суб'екта на сваёй тэрыторыі ды сцвярджалі адзінкавасць і унікальнасць гэтага існавання. Рэакцыяй у адказ на гэткія зрушэнні стаецца падсвядомы недавер да дзяржавы, якая адкрывае межы, сцвярджае новы тып адкрытасці прасторы і страчвае праз тое сваю сімвалічную функцыю абгароджвання, прыкрывання, аховы. Адсюль — мацнеючая арыентацыя суб'екта на малую тэрыторыю, якая застаецца па-за перасячэннем інтэрнацыянальных прастораў і яшчэ здольная гарантаваць індывіду ягоную ідэнтычнасць і унікальнасць. Аднак у толькі палітычным плане акт вызвалення яшчэ не азначаў татальнага выйсця за межы сімвалічнай супольнасці імперскай тэрыторыі з уласцівымі ёй стандартамі вытварэння жыццядзейнасці і, у пэўным сэнсе, з'яўляўся толькі лозунгам унутры гэтага плана. Спатрэбілася больш радыкальная праца па адрозненні новаўтвораных палітычных і тэрытарыяльных целаў са сваёй уласнай гісторыяй.

Асноўнай катэгорыяй гэтай стратэгіі з'яўляецца катэгорыя нацыі, якая дазваляе «знізіць» рацыянальнасць працэсаў суверэнізацыі коштам таго, што нацыя мысліцца як нейкае ўтварэнне з унікальнай, прысутнай толькі яму логікай жыццядзейнасці, якая прынцыпова закрыта для «прачытання» звонку, і таму адсутнічае магчымасць прывесці гэтую логіку да універсальных рацыянальных асноваў любога тыпу.

... Паняцце «малога народа», што так часта ўжываецца або маецца на ўвазе ў сённяшніх палітычных дэкларацыях, кантэкстуальна вяртае спажыўца гэтай лексікі да разумення менавіта таго, што каланізацыя адбываецца не толькі актуальна, але ў большай ступені — употай, прыхавана і мае амаль што магічны характар. Такім чынам, пагроза страты нацыянальнай ідэнтычнасці рэактывуецца ўжо з дапамогай набору традыцыйных міфалагем, а штодзённая свядомасць прачытвае рэальнасць праз коды гэтых міфаў: так культывуецца спецыфічны тып свядомасці, які можна назваць «генацыдальным», паколькі ён канстытуіруе сябе ў безупынным перажыванні пастаянна аднаўляемай траўмы. Гэта тып свядомасці, якім яна спрабуе абгрунтаваць сваё існаванне па-за велізарнымі і таму неактуалізаванымі для яе калектывамі, прасторамі, часамі. У пэўным сэнсе «пакута» ўводзіць гістарычны тэкст у паўсядзённасць шляхам дэманстрацыі для асобы пагрозы страты ідэнтычнасці па-за калектывам. Калі марксізм настойваў на прыярытэце сацыяльнасці пры дэшыфроўцы катэгорыі нацыі, то ў палітычнай практыцы, якую назіраем зараз, выразна відаць памкненне зрабіць першасным іншыя коды — псіхалагічныя, лінгвістычныя і г.д. Пытанне ў тым, што аб'ядноўвае гэтыя коды, што служыць матрыцай, на якой яны замацоўваюцца і функцыянуюць?

Гэтае пытанне яшчэ раз выяўляе спецыфічнае значэнне тэрыторыі, бо пераважна на ёй, а не на свядомасці людзей, што насяляюць яе, аказваецца запісанай каланіяльная палітыка. Рэанімацыя нацыянальнай свядомасці праз тэрытарыяльнае вельмі характэрна, напрыклад, для Беларусі і Украіны. Яна абапіраецца на відавочнасць таго, што акты каланіяльнага гвалту аб'яўляюцца і прачытваюцца самой тэрытарыяльнай тэкстурай; гвалт тут не персаніфікуецца — ён выяўляецца дэградацыяй ландшафту, ягонай неперарыўнай адчужанасцю ад насельніцтва. Ландшафт дэнацыяналізаваны і, як топас паўсядзённасці, пераўтвораны ў тэрыторыю, у месца палітычнага пражывання (месца, дзе ты ўпісаны-прапісаны). Феномен Чарнобыля радыкалізаваў гэтае становішча да мяжы магчымага, калі ландшафт стаўся тэатрам вайны, набыўшы апошнюю ступень адчужэння і разарваўшы праз тое сімвалічную повязь чалавека і зямлі. Суверэнізацыя тэрыторый у гэтым выпадку адбываецца па канонах сімвалічнай дзеі, дзе чалавек у другі раз, нібыта наноў прысвойвае сабе тую зямлю, на якой ён пражываў у выніку выпадковага ідэалагічнага размеркавання, і цяпер прысвойвае яе ўжо сімвалічна, перадольваючы тым самым выпадковасць свайго на ёй існавання. Так ствараецца асобага кшталту тэкст, суб'ектам якога выступае прынцыпова новае ўтварэнне — нацыянальны калектыў, які абапіраецца на такое разуменне сваёй сутнасці, што адраджае архаічныя перажыванні «духу» нацыі, множнага не толькі сацыяльнымі целамі, але распыленага, парассейванага ў жывёльных і тэрытарыяльных целах, утвараючы феномен «суцэльнасці» калектыўнага жыцця. Тут мы маем цяжкасць у тым, што межамі тэксту такога кшталту з'яўляецца ўласны час ягонай здзяйсняемасці, а гэта замінае непасрэднаму рацыянальнаму ўваходжанню ў тэкст. Гэты ўнутраны час цяжка свядома карэляваць з часам інстытуцыянальнай улады, з тым палітычным часам, які дазваляе маніпуляваць сабой і характарызуецца актуальнай пластычнасцю. Тут і паўстае сітуацыя паралелізму часоў і тэкстаў, якая праблематызуецца ў феномене «нацыянальнай дзяржавы». Трэба адзначыць, што дзяржава як актуалізаваны вобраз улады, успрымаецца вялікай большасцю насельніцтва як ананімная і таму безаблічная, цалкам магічная сіла, якой належыць манаполія на прымус у межах дадзенай тэрыторыі. Пытанне пра паходжанне гэтай манаполіі і ўвогуле пра яе абгрунтаванасць у дадзены перыяд з'яўляецца ўжо не толькі тэарэтычным, бо ўвасабляецца ў практыку ўлады, якая і ёсць спробай ягонага фармулявання. У сучасных палітычных інавацыях усё відавочней вызначаецца памкненне атаясаміць або, прынамсі, скарэляваць дзве стратэгіі — нацыянальную і дзяржаўную, сумясціць адзін з адным два тэксты, каб увесці дзяржаўнасць у штодзённасць. (Штодзённасць разглядваецца тут як адносная аўтаномнасць індывідуальнага чалавечага існавання, як той пласт быцця індывіда, што ў пэўныя моманты часу выступае мяжой, якая пракрэслівае канфігурацыю вопыту індывідуальнай ідэнтычнасці). Праграма беларускай або ўкраінскай дзяржаўнасці заклікана выявіць у прыродзе новай улады нешта боскае, сакральнае, якое паўстае там, дзе ўлада стварае ілюзію перасячэння двух тэкстаў-рэчаіснасцяў і ўтварае тут «зморшчыну», прызначэнне якой — не ўтойваць што-небудзь, а быць самім прынцыпам утоенасці і таямнічасці; быць месцам, дзе ўлада непасрэдна вытвараецца нацыянальным калектывам і ў гэтай непасрэднасці атрымоўвае санкцыю на прымус, дзе яна ўрываецца ў штодзённасць не праз механізмы яе яўнага сімвалічнага ды цялеснага раду, сканструяваная для работы з іншароднымі індывідуальнымі свядомасцямі і целамі, а праз структураванне такой свядомасці матрыцай групавых зносінаў (хай сабе гэта група сацыяльная, геаграфічная ці камунікатыўная).

Цяжкасць для цяперашняга палітычнага кіраўніцтва пры выкананні гэтага манеўра абумоўлена вышэйзгаданым стандартам успрыняцця ўлады: традыцыя яе ананімнасці і магічнасці не дазваляе істотна мадэрнізаваць яе на ўзроўні штодзённасці. Шмат у чым не ўдаецца надаць уладзе сімволіку навізны, таму што традыцыя ўлады ў расейскай культуры звязаная з практыкай яе «маўклівасці». Такім чынам, паўстае сітуацыя рэальна-сімвалічнага безуладдзя, калі старая ўлада не можа сябе «пахаваць» (г.зн. сімвалічна знішчыць сябе), а новая не можа прадэманстраваць сябе менавіта як новая з-за адсутнасці той прадметнасці, праз якую можна было б гэта зрабіць.



ЗНО
Паэзія

Галіна ДУБЯНЕЦКАЯ

Морак на дне віроў



СПАРЫШ I

Морак на дне віроў
студзіць крутыя ўзвары
ціха праточацца ў кроў
яе дрыгвяныя чары

з пасмаў павольнай пары
з водару аяроў
невад плятуць імшары
пад перашэпт вятроў

трызьняць на дне віроў
стоеныя абшары
мне атруцілі кроў
яе дрыгвяныя чары



* * *

лозы гострыя перавіцеся
сьцежкі простыя закруціцеся
зварухніцеся лёхі вогкія
адгукніцеся ўздыхі дрогкія

разьвіні туман зрэбе рванае
агарні красу непадманную
ад зьвярыных лап
ад быдлячых ног
затулі яе дрыгвяны трысьнёг
ад вужачых джал
ад нясытых пчол
ясны сон яе сьцеражы анёл

падымайся чмур па-над багнаю
адвядзі далей вочы прагныя
адвядзі далей крокі сьмелыя
прэч ад хораму Кветкі Белае

зоркі зводныя разбрыдзіцеся
страхі сподныя абудзіцеся
падарожнага замарочвайце
на абходны шлях заварочвайце

СКАЗ ПРА БАГОНЬНІКА

Адаму МАЛЬДЗІСУ

там у цэнтры сусьвету
спляліся хмызы
атуліўшы сабой балацінку
у высокім трысьці
там Багоньнік сядзіць
ды задумліва дзьме ў чарацінку

расьцякуцца наўкол
між лазовых кустоў
тыя звабна-самотныя клічы
павыходзяць істоты
з патайных кутоў
і дзівосныя зьвяяць абліччы

павылазяць насельнікі
рэк ды пяскоў
духі нетраў разлогаў ды вышаў
хтосьці зьяе-мігціць
пераліўнай луской
хтосьці пер'ем ядвабным калыша

нібы ў хорам на сьвята
прыносяць яны
кожны — хто чым багаты — дарункі
нізкі пэрлін ды ягад
мяды-бурштыны
ды сьвятлістыя гойныя трункі

а ён дзьме ў чарацінку
ў салодкай нудзе
ды праяваў дзівосных ня бача
гэта недзе маўляў
гурт авечак брыдзе
гэта вецер нясе брэх сабачы

а ён грае нібы
ўва ўсім сьвеце адзін
а ён вочы заплюшчыўшы грае
супакойліва недзе
паскрыпвае млын
ды вуркоча цагельня старая

а як стоміцца граць
ён з хатолкі тады
пракаветны свой бохан вымае
і грызе ў задуменні
а трункі-мяды
ненаедная багна глынае

ён сядзіць у трысьці
у сівой пекнаце
у паставе сваёй непаўторнай
а навокал дрыгва
дзівакветам цьвіце
ды гукаюцца зь небам валторны

* * *

прадоннае сонца
ружовіць глыбіні
туманам і звонам

туманам і звонам
зацягне сусьветы
ну дзе ты мой гожы



ну дзе ты мой гожы
мой мілы ну дзе ты
у сонцы прадонным

у сонцы прадонным
згарае галінка

* * *

заблукаеш: не спаткаеш
а спаткаеш — не спазнаеш
пераступіш: не разгледзіш
а разгледзіш — не дастанеш

а наперад глянь
твань
а паткнісся ўбок
цмок
а ступі назад
гад



вусьціш хісткая пахі млосныя
нетра дзікая цемень грозная
асьцярожны крок
ды набіты гуз
што ж ты ўдзёрся ў мрок
ды з душой загруз?..

што ж ты моцы трывожыў
дрымотныя
у пралазы лез незваротныя
ды між немачы
між паганае
выглядаў-шукаў не гублянае?..

Кветка Белая
не наўзбоч дарог
Кветка Белая
па сямі сьмярцёх
а здалёк мігціць
недасяжная
а за крок стаіць
незаўважная

не хадзіць вам душы няўмелыя
каля тайніцы Кветкі Белае
не глядзець вам вочы няздарныя
на красу яе панадхмарную

* * *

галінкаю тою
якая згарэла
галінкаю тою

насустрач хітнецца
аціхлае рэха
насустрач хітнецца

празь месяцы й сонцы
і горныя стрэхі
празь месяцы й сонцы

параніць раптоўна
як водгульле стрэлу
параніць раптоўна

прадоннай тугою
аленяга рэву
прадоннай тугою

зь нябыту правецца
і ліне ў прарэхі
зь нябыту правецца

празь межы й разоры
і горкія рэкі
празь межы й разоры

кранецца бязмоўна
адвечнага дрэва
кранецца бязмоўна

* * *

Гаспадарыня Дрыгва Матухна
не прайсьці паўзьверх
не дастаці дна
валакуць віры не ўтрымацца мне
у тваім нутры захлынацца мне
забірай жыцьцё маё марнае
разам з мараю панадхмарнаю
пахавай маё сэрца няўмелае
каля хораму Кветкі Белае

я шукаў яе
сярод ночанькі
чуў як дыхае
недзе моўчанькі
лёгкім шолахам
навяваецца
чыстым водарам
прыліваецца
азываецца
не з-пад пнёў-карчоў
вось бліжэй
бліжэй
шчэ бліжэй
... прыйшоў

СПАРЫШ II

выплывае ў пасмах пары
човен безь вясьляроў
выпрастаюць пачвары
шыі свае зь яроў

туліцца ў цень дуброў
цэліцца лучнік яры
сэрца маіх віроў
ніцыя цісьнуць хмары

стогнам зальё абшары
мая адамкнёная кроў
хорам нябёснай чары
сонца на дне віроў

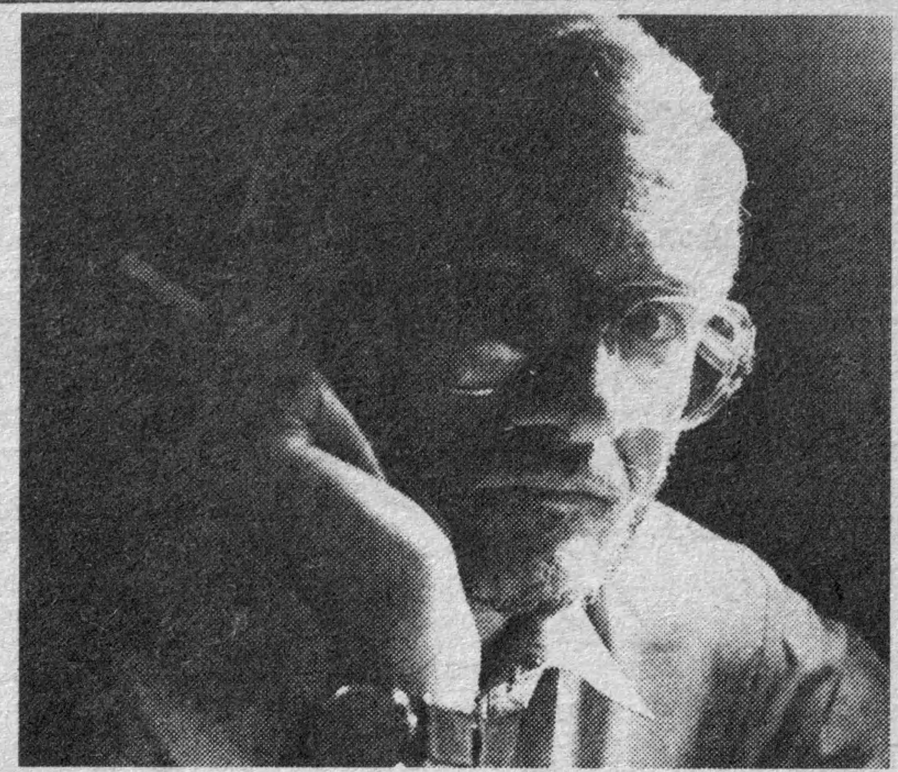


ЗНО

Філасофія перакладу і пераклад філасофіі

Іван ЧАРОТА

ПЕРАКЛАД ЯК ЧЫННІК РАЗВІЦЦЯ ЛІТАРАТУРЫ...



Як быццам, ніхто не аспрэчвае, што ў кожнага чалавека індывідуальныя здольнасці да кантактаў, свае асаблівыя патрэбы ў іх, а таксама і розныя вынікі ўсяго вопыту сувязяў. У дачыненні ж да літаратур мы чамусьці гэтага не ўлічваем. Хоць механізм стасункаў мадэлюецца падобна. Кожная літаратура ўспрымае і запазычвае іншанацыянальныя вартасці адпаведна пэўным заканамернасцям, ігнараванне якіх непазбежна вядзе да анамалій. Між іншым, тут цікава звярнуцца да старажытнага мудраслоўя: «Колькі моў ведаеш, гэтулькі разоў ты чалавек». І ўдакладніць, што гэта адбываецца ў тым выпадку, калі ўсе іншыя мовы — незалежна ад іх колькасці і значнасці — натуральна і мэтазгодна далучаліся да сваёй, першаснай, якая (адзіная!) дала магчымасць усвядоміць сябе чалавекам «асноўны раз» і заставацца ім, самім сабою, надалей.

А што азначае гэта ў праекцыі на літаратурны працэс Беларусі? Каля паўстагоддзя сусветная класіка, творы сучасных пісьменнікаў замежжа распаўсюджваліся і функцыянавалі пераважна праз мову-пасрэдніцу. Большасці класічных і так званых чытэльных кніг у перакладзе на беларускую мову не існавала ўвогуле. Нават тое, што перакладалася, у актыўны ўжытак не трапляла. З-за адсутнасці грунтоўнай статыстыкі дасзволім спасылку на ўласныя выбарачныя назіранні і падлікі. Дык вось: у масавых бібліятэках з перакладной літаратуры беларускамоўных кніг заказвалася не болей як адзін працэнт, і гэта пры стане, калі ў цэлым вага беларускіх кніг і часопісаў адносна выданняў на рускай мове складала недзе ўсяго каля 5 працэнтаў. Нядаўна мы цешылі сябе, што працэсы Адраджэння зменяць усе паказчыкі на карысць нацыянальнай літаратуры. Але даводзіцца канстатаваць, што суадносіны сталі яшчэ больш небяспечныя. Прынамсі ў галіне перакладу, сапраўдную ролю якога не ўсвядоміла грамадства. Больш таго, навука нават ігнаруе комплекс праблем, з ім звязаных, аднак не прыватных, а глабальных і, можна сцвярджаць, на дадзеным этапе лёсавырашальных для ўсёй нацыянальнай культуры. Паспрабуем акрэсліць некаторыя моманты.

Агульным месцам у размовах такой тэматыкі стала крытыка апасродкаванага перакладу. Але ж тут галоўнае — не вынік перастварэння ў кожным асобным выпадку з пункту гледжання мовы. Істотна, што парушаўся механізм самастойнай рэцэпцыі наогул, усталёўваўся «запазычаны падыход да запазычанняў», які прадугледжвае наяўнасць чужых (тых, што ў пасрэдніка) «фільтраў», «шораў», праграмуе перанос усіх недахопаў рускамоўнага перакладу разам з купюрамі, адвольнымі трансфармацыямі, элементарнымі памылкамі. Вынікі, адпаведна, таксама парадаксальныя. Бо іншанацыянальны твор — падкрэслім: калі ён перакладзены, дык ужо не (не толькі) замежны — сцвярджаецца як дачынны толькі да літаратуры, што выступае ў ролі пасрэдніцы. Ён тады не мае ўплыву ні на рэальны стан міжнацыянальных культурных кантактаў, ні на статус беларускага перакладу, а г.зн. нашай літаратуры і культуры ўвогуле, ні на аўтарытэт успрынятай падобным чынам чужой літаратуры і культуры. Таму не дзіва, калі пры анкетаванні шырокага кола чытачоў высвятляецца, што амаль усе замежных аўтараў чытаюць па-руску, большасць не ведае нават пра існаванне іхніх твораў на беларускай мове, адзінкі хіба што могуць, і то прыблізна, вызначыць, да якой канкрэтна літаратуры адносяцца прачытаныя імі пераклады, менш за палову рэспандэнтаў здольныя прыгадаць імёны аўтараў гэтых твораў, а на перакладчыкаў увогуле ніхто не звяртае ўвагі. Нават філолагі (апытваліся студэнты, школьныя настаўнікі і выкладчыкі сярэдніх спецыяльных навучальных устаноў) рэдка называлі іншамоўныя творы ў беларускім перакладзе, а яшчэ радзей маглі назваць перакладчыкаў: адпаведна 1,5 і 0,7 працэнтаў.

Вядома, далучэнне да скарбаў сусветнай культуры павінна адбывацца ў розных формах, не выключаючы і апасродкаваныя, калі ісці ад канкрэтнай асобы, запатрабаванняў чытача. Ды нельга дапускаць гіпертрафіраванасці заменніка, такога ладу, калі дадатковы канал сувязяў пачынае дзейнічаць як галоўны, прычым для ўсёй сістэмы функцыянавання літаратуры. А зважаючы на тое, што творы беларускага пісьменства не толькі па бліжнім і дальнім замежжы, але і ў сваёй рэспубліцы распаўсюджваліся на рускай мове, што ў нас масавасць набывалі аўтарскі пераклад і падобнае, — тады трэба шукаць іншую сістэму каардынат дзеля размоў пра самастойнасць, адметнасць, а тым болей пра «пачэсны пасад» між народамі і культурамі.

На нашу думку, без належнай увагі да гісторыі і тэорыі перакладу наўрад ці складзецца сапраўды трывалая канцэпцыя нацыянальнага мастацтва слова. Як бы там ні было, зрухі ў гэтым накірунку залежаць ад узроўню перакладазнаўства, пакуль што не самага высокага, а галоўнае, не нацыянальнага. Удакладнім, што абумоўлівае такое меркаванне.

Па завядзёнцы далёка не новай эры мы разглядаем пераклад як набор тэкстаў іншанацыянальнага паходжання, «перапісаных нашай мовай». І ў лепшым выпадку бяромся ацэньваць сродкі пераўвасаблення арыгінала па мерках «дакладнасць — кагерэнтнасць — эквівалентнасць — ідэнтычнасць...» Што ж, на ўзроўні тэксту без лінгвістычных метадаў не абысціся. Варта ўлічваць таксама, што пераклад стымулюе развіццё ўсёй моўнай сістэмы — узбагачае лексіку і фонд мадэляў словаўтварэння, можа ўплываць на дыяпазон стыляў, змену іх у дыяхроніцы і г.д.

Пры ўсім гэтым хіба разумна абсалютызаваць моўна-інфарматыўны аспект, забываючыся на іншыя? Як-ніяк, а пераклад — і своеасаблівы род мастацкай творчасці, і неадменны складнік гісторыка-літаратурнага развіцця, і спосаб самаідэнтыфікацыі не толькі мовы, літаратуры гэтаксама, і сродак узаемадачыненняў культур наогул.

У сувязі з адзначаным, цяпер асабліва, зусім не рытарычны і не адцягнена-тэарэтычны сэнс набывае для нас пытанне: мовазнаўству ці не толькі яму займацца перакладам?

Многае, здавалася б, высвятляецца апрыорна. Хіба можа лінгвістычны падыход быць універсальным і нават асноўным, калі ў свеце не знайсці дзвюх моў, якія маюць поўнае супадзенне лексічных радоў значэння асобнага слова? А яшчэ ж пры тым, што сама прырода мастацкага, творчага, перакладу проста адмаўляе эквівалентную перадачу гука гукам, слова словам... Тут іншая мэта: троп замяніць на троп, які адпавядае новай сістэме, фігуру — уласцівай другой паэтыцы фігурай, і так усё цалкам, каб у выніку паўстаў не меней значны, але адпаведны іншанацыянальнаму ўспрыманню вобразны свет. І практыкі і тэарэтыкі добра ведаюць, што так званы дакладны метад

Мілаш ЦРНЯНСКІ (1893 — 1977) заслугоўвае, каб згадваўся не інакш як адзін з самых выбітных пісьменнікаў і мысляроў Сербіі ды ўсёй Югаславіі XX стагоддзя. Надзвычай істотным было ў свой час з'яўленне ягонай кнігі вершаў «Лірыка Ітакі» (1920), што запачаткавала своеасаблівую плынь — суматраізм. У пэўным сэнсе візітоўкамі новай сербскай літаратуры сталі паэмы Црнянскага «Сербія», «Стражылава», «Лямант над Бялградам».

Тыпалагічна блізкім, нашаму чытачу цікавым, здаецца, можа быць вось гэтае эсэ на тэму, актуалізаваную зноў.



Мілаш ЦРНЯНСКІ

ЗА ВОЛЬНЫ ВЕРШ*

Літаратурныя змаганні, асабліва, калі ідуць паводле ідэйных супярэчнасцяў, хоць і не ў такой ступені, як палітычныя, усё ж па большасці безаглядныя. (...)

Нашы спрэчкі такога плану нязносныя, ды ў малых асяродках інакш і быць не можа. Свядомасці — найважнейшага, таго, што стварыла і элінізм, і рэнесанс, і барока, — нам не хапала спакон вякоў. Праз гэта і сэнс нашых палемік такой вартасці. Блытаніна, адсутнасць пэўнай пазіцыі ў кожнага скрозь абумоўлівае непаразуменні. З гэтым хутка не разлічыцца, а таму палемікі ў нас, перадусім літаратурныя, без мэты.

На жаль, лібералізм у мастацтве, дый усюды, састарэў, і тым, хто не мае творчых мэтаў, прывязаных да нашага асяроддзя, застаецца толькі мастацкі макіявелізм. Трэба праўдзе паглядзець у вочы. (...)

Так і так, нават без нацыянальнай тэорыі «transformation des nations directrices» у гэты час, пасля ўз'яднання, суадносіны мастацтва нашага з еўрапейскім становяцца іншымі. Найноўшая руская музыка, чэшскі футурызм і Мештравіч — гэта першыя знакі новых славянскіх з'яў. (...)

Спрэчкі ў дачыненні да самай новай лірыкі нашай — толькі частковая праява таго шоламу, які становіцца ўсё гучнейшы, але не мае ні іранічнай чысціні, ані вытанчанасці тых закідаў і абвінавачванняў, што скарыстоўваліся ў часы Вука і Вуіча. Наша літаратура мела гонар служыць нацыяналізму ў трагічную і велічную эпоху.

А цяпер, здаецца, яе хацелі б паставіць на службу антыалкагольным ды прафсаюзным таварыствам. Тады як яна існуе ўсё ж такі не дзеля гэтага.

Непазбежная тэндэнцыя ўсіх мастацтваў, самых сучасных у Еўропе, відаць, вось якая: адыход ад тых каштоўнасцяў, якія жыццё высоўвала дагэтуль, і вылучэнне новых, раней не заўважаных.

Вялікае разыходжанне мастацтва з жыццём асэнсоўваецца, прынамсі, як гістарычная з'ява, калі не як што іншае. Зрэшты, можна прызнаць, што пэўны degout у Еўропе таксама не здзіўляе. Аднак гэта не сведчыць пра нейкі пад'ём мастацтва ў аблокі арыстафанскія, гэта проста першая наймацнейшая хваля пэўнай рэакцыі. І жыццё пойдзе-такі за мастацтвам, яму нічога не застанецца як пайсці ды ўвасабляць усё тое, што пакуль у ідэі; так заўжды было. І толькі так мастацтва — ніцшаўскае «Beja-Hung des Daseins».

З усяго гэтага ў нас назіраюцца хіба што фармальныя змены і ўзнікаюць спрэчкі наконт формы.

Ды яны — якраз тое, за што варта змагацца публічна. Ідэі перамагаюць і без шоламу (формы) у паўсядзённых безгустоўных змаганнях. Роля грамадскай думкі ў Гісторыі Людства гэтаксама трагікамічная, як і роля крытыкі ў мастацтве. Галоўнымі будзіцелямі застаюцца асобы, сустрэтыя адпорам, і суполкі, з'яднаныя палкай вераю ў новыя сродкі мастацтва. Нават сама меней значным з іх уласцівае штосьці ад таго, што Верхарн у Рэмбранта называе «тужным і велічным». (...)

Пытанне верлібра, верша вольнага, усюды, акрамя як у нас, вырашана. Ужо таму, што не верш робіць твор паэзіяй, і таму, што як катэгорыя ён, падобна да ўсіх іншых катэгорый, мяняецца, верлібр мае не меншыя правы за метрыку і рыфмоўку.

Усюды, вядома, наконт яго ішлі спрэчкі; таму проста, што «людзі наогул не любяць волі», і таму, што лічаць, быццам бы творчыя памкненні падлягаюць рэгламентацыі. Як кажа Шоў: «Наша каралеўская акадэмія мяркуе, што стылю Джота можна дасягнуць без ягонай веры, а перспектыву ў яго — яшчэ і падправіць». Па-сапраўднаму вялікае абнаўленне верлібра на наш час прыпадае. Самыя значныя паэты-лірыкі апошніх трыццаці гадоў усе «за» яго. Я б мог прывесці дакладна арэсленыя меркаванні Верлена, Верхарна, бліскучыя заўвагі Анатоля Франса, ды гэта без патрэбы. У нас вольны верш аднaзначна і зацята лічыцца прозаю. (...)

Недасведчаныя, абмежаваныя, смеху вартыя, мы цвёрда засвоілі адно: верш, лірычная паэзія — гэта тое, што нам падавалася ў звыклых рыфмаваных страфах, накшталт добра апаленых (у пэўнага памеру апоках) цаглін.

Вершы ў прозе Дучыча, разняволены рытм Чурчына ўспрымаліся як незаконныя.

У той час як уся амаль новая паэзія наша за вольны верш, трэба зразумець тых, хто ў лірыцы прыпыніўся каля Бодэнштэта.

І дагэтуль наша літаратура (пра выяўленчае мастацтва да апошняга часу і казаць няма чаго), акрамя некалькіх выбітных з'яў, была хіба што музеем еўрапейскіх копій. Дык, услаўляючы французскую паэзію, французскую версіфікацыю, лагічна паставіцца гэтаксама да верлібра, як запазычанага намі.

Аднак мы глядзім на яго як на спробу нашай, арыгінальнай, версіфікацыі, што зыходзіць з народных традыцый. Гэта не азначае ні вяртання назад, ні выкасоўвання ўсяго набытага (...). Нам не патрэбны дзесяціскладовік традыцыйны, але патрэбныя рытм і верш свае, паводле духу нашай мовы. І стварэнню такога новага верша служыць традыцыя народнай паэзіі. Прынамсі, яна вартая ўвагі не меней за александрыйскі верш. Тон рытму, прычым рытму мыслення, дух выразу і выяўленчасці эпічных песень «Будаўніцтва Скадара» ці «Пачатак бунту супраць дахіяў» могуць і павінны адраджацца ў нашай цяперашняй версіфікацыі. Што гэта не шкодзіць сучасным тэндэнцыям развіцця духу і мастацтва, маем доказы ў верлібрах Андрыча, метафарах Крклеца, а найбольш у паэтыцы Мілічыча.

Так што вольны верш ніякая не выпадковасць у развіцці нашай Лірыкі апошняга часу. (...)

Наша лірыка пасля Ваіслава апынулася чыста пад уплывам французскай. Дух яе ў названую эпоху, бясспрэчна, выяўляўся часта як своеасаблівы нюанс версіфікацыі Малармэ, Рэніе, Ноае. У чымсьці гэта

часта можа завесці ад арыгінала далей, як вольны. Дарэчы, акрамя таго, ніхто не здзіўляецца, калі самы дасканалы ў моўных адносінах перакладны тэкст існуе па-за літаратурнымі рэестрамі, а вольныя перайманні пападаюць у скарбы нацыянальнага мастацтва слова.

Часам пераклад мудрагеліста вытлумачваюць як адлюстраванне адлюстравання рэчаіснасці. Ды гэта схаластыка, не болей. Перакладчык заўжды стварае новую (мастацкую) рэчаіснасць. Перакладны твор — не копія, нават не рэактуалізацыя, бо тое, што захоўваецца ад арыгінала, у іншанацыянальным кантэксце трапляе ў інакшыя суадносіны з астатнімі элементамі другой ужо сістэмы. Нагадаем сімптаматычныя з'явы: творчасць пісьменніка, мала вядомага на радзіме, атрымлівае прызнанне ў другой краіне, а можа быць і наадварот; нармальна, калі існуе не адна версія перакладу таго самага твора, прычым кожная трансфармацыя не толькі з правам на існаванне, але і з пэўнай самавартасцю.

Зразумела, не мае сэнсу ў чыстым выглядзе параўнанне роляў, якія адводзяцца творам перакладным побач з арыгінальнымі, калі адны ці другія выхопліваюцца з кантэксту. Як ні парадаксальна гэта на першы погляд, але па прыродзе, а тым болей па функцыянальнасці, іх немагчыма падзяліць агулам на перша- і другарадныя. Скажам, хто рызыкне адназначна сцвярджаць, што «Біблія» Скарыны ўплывала на гісторыю беларускай літаратуры меней за вядомыя першатворы свайго і пазнейшага часу? А гэта не адзіны прыклад.

Што ж да ўласна, спецыфічна, беларускага, варта задумацца вось над чым: асноўныя палажэнні лінгвістычнай тэорыі перакладу, якія фармуляваліся ў дачыненні да англійскай, рускай і некаторых іншых моў, наш стан рэчаў закранаюць хіба што ўскосна. Гэтаму шмат прычын. І самая галоўная звязана з гістарычна ўласцівым нашай сітуацыі полілінгвізмам і адпаведным статусам — «абмежаванага распаўсюджання» — мовы карэннага этнасу.

Агульная тэорыя перакладчыцкую дзейнасць і яе вынікі нязменна падае ў бінОмным асвятленні: тэкст-твор (мова чужая, адна) — тэкст-твор (мова свая, таксама адна). Гэта значыць, у полі зроку толькі моўная творчая дзейнасць, якая грунтуецца на індывідуальным, уласцівым перакладчыку, білінгвізме. У той час, калі нашу сітуацыю, прынамсі апошніх часоў, характарызуе бі-, полілінгвізм усеагульны, уласцівы асяроддзю, на якое разлічваецца перакладны твор. А гэта, безумоўна, складае кола пытанняў іншага парадку, вызначае адметны комплекс як тэарэтычных, так і практычных задач. Нагадаем толькі самыя відавочныя і балючыя «кропкі»: разглядажанае вышэй «запазычванне запазычанняў»; нераўнацэнная вартасць паводзін масы чытачоў-білінгваў нават пры магчымасці выбару паміж рускім і беларускім перакладамі; выдавецкія погляды на мэтазгоднасць тыражаваць беларускамоўны пераклад, калі твор вядомы і мае попыт у рускамоўным; спакусы перакладчыкам — працаваць дзеля шырэйшага прызнання і большага заробку, г.зн. займацца пераўвасабленнем чытэльных твораў на рускую мову...

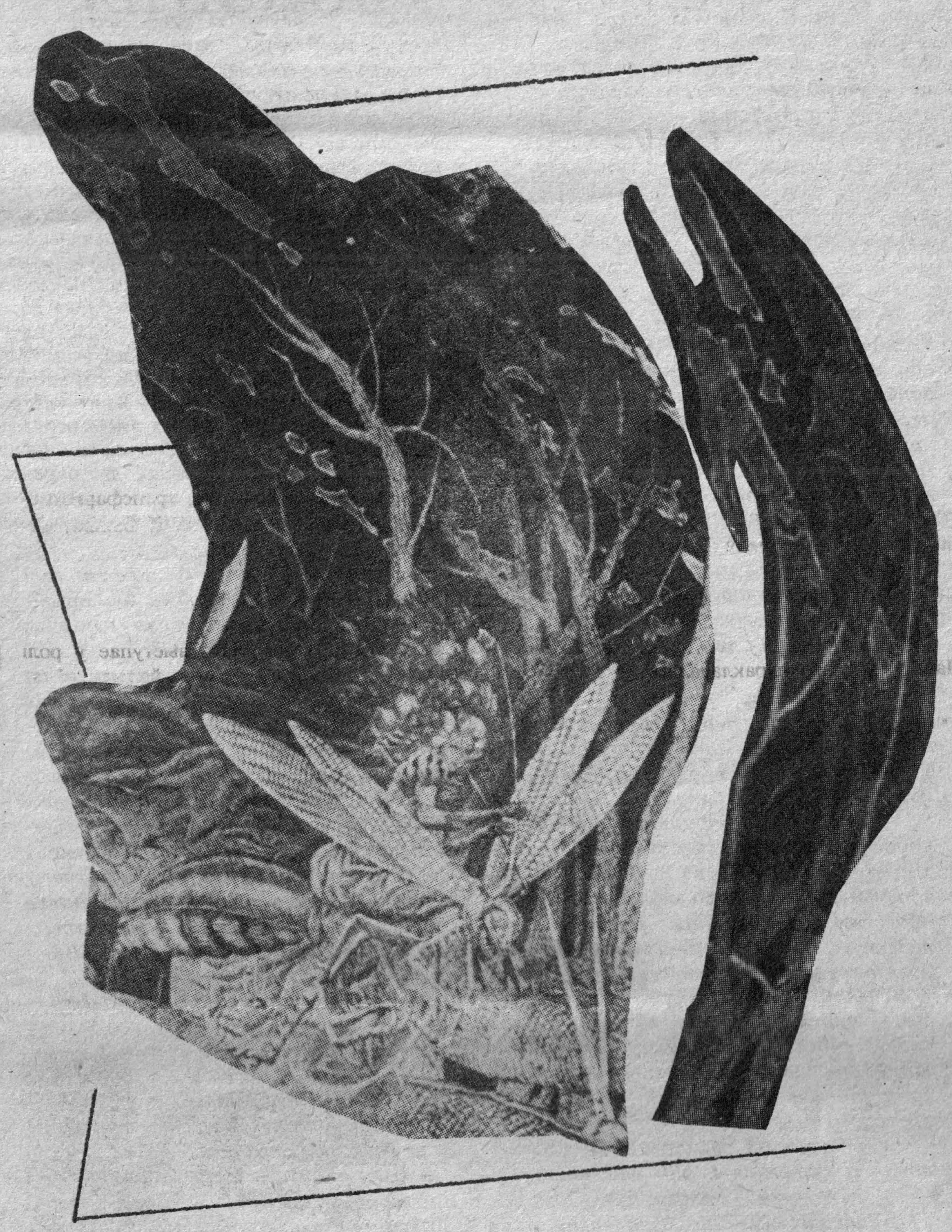
Але ці не самае важнае пытанне на цяперашні момант — пераклад як сродак ідэнтыфікацыі літаратуры. Ніхто не аспрэчвае, што ён, пераадольваючы (а такім чынам і фіксуючы) адрозненні, ідэнтыфікуе мову. Падобныя функцыі ў яго і адносна літаратуры. Вылучаючыся, кожная літаратура сцвярджаецца як паўнацэнна асобная толькі пры наяўнасці сваёй сістэмы ўзаемадачыненняў найперш дзякуючы перакладу: выходзіць у свет (пацвярджае вартасці сваіх здабыткаў, уключаецца ў шырэйшы кантэкст, атрымлівае магчымасці нешта перадаць іншым) і ўводзіць свет іншы ў свае даляглядЫ (рассоўвае іх, удакладняе сваё месца, патрэбы на перспектыву), нарэшце, паслядоўна перагледае адрозненні «свайго» і «чужога».

Залежнасць генезісу літаратуры ад развіцця перакладу павінна быць дакладна акрэсленай. І нішто, акрамя старога вопыту, гэтаму не перашкаджае. Не бачна тут і асабліва складаных праблем. Этапы, калі пераклад служыў доказам магчымасцей мовы, а калі больш выконваў гісторыка-літаратурныя функцыі, акрэсліць няцяжка; без асаблівых дыскусій можна прыйсці да высновы, што прыцягненне іншанацыянальных узораў часцей за ўсё выклікалася парушэннем уласных традыцый, цягаю да змены існуючай нарматыўнасці; як сведчаць многія прыклады, крызісныя з'явы ў развіцці жанраў, стыляў, а таксама некаторых іншых элементаў нацыянальнай сістэмы мастацтва становяцца перадумовамі актывізацыі перакладу, што ў выніку вяртае раўнавагу.

Канкрэтны аналіз, натуральна, выявіць і яшчэ нейкія асаблівасці. Якраз да гэтага трэба імкнуцца, трымаючы пад увагаю дужа актуальнае нам цяпер меркаванне А.Пушкіна: «Что ни говори, Жуковский имел решительное влияние на дух нашей словесности...». Сапраўды, што б хто ні казаў, а нам таксама не ўнікнуць належнага разбору, як уплывалі «на дух» (!) роднай літаратуры ў розныя часы Ф.Скарына, М.Багдановіч, У.Дубоўка, Ю.Гаўрук, Я.Семяжон, В.Сёмуха, А.Разанаў і некаторыя іншыя майстры перакладу.

Бадай, на кожным этапе ўзнікаюць спецыфічныя праблемы. І заканамерна, што ў апошні час, калі пераадольваюцца памылкі мінулага, мы сутыкаемся з новымі супярэчнасцямі развіцця перакладу, прынамсі не можам адназначна ацэньваць на дадзены момант набыткі-страты. Перш за ўсё тое, што звязана з адмаўленнем двухканальнай сістэмы сувязей. Як вядома, пераважная большасць твораў беларускіх пісьменнікаў дагэтуль «выходзіла за круг» таксама праз рускую мову, праз цэнтральныя выдавецтвы... Акрамя таго нас толькі пачынае, ды і то нібы мімаходзь, закранаць пытанне сумяшчальнасці аксіялогіі нацыянальнай з так званай універсальнай ці сусветнай. Калі ж яно стане ў жорсткай форме, не выключаюцца новыя выпрабаванні перакладу з пункту гледжання самаідэнтыфікацыі і уніфікацыі. Але не будзем спяшацца з прагнозамі.

Адзначанае нельга абсалютызаваць. Гэтаксама як нельга і пакідаць без увагі.



высокі гонар, але не ва ўсім. Славенская лірыка апынулася цалкам у знаку нямецкага Lied. Харвацкая была імітацыйнай з розных бакоў, і толькі Краньчавіч, праўда, як ніхто, і па версіфікацыі і па духу выяўленчаму быў наш.

Нельга забывацца, што сучасная лірыка наша — супольная. Знік уплыў падзелу на плямёны, у яе агульныя праявы ментальнасці. І ўздзеянні збоку ўжо не такія прыкметныя (хіба што, можа, Уітмен, Тагор, Момберт, «дынамізм», Гамсун, дарэчы...), бо выразна адчуваюцца памкненні арыгінальныя, калі хочаце, радавод ныя, у змесце і яго афармленні.

Цяпер у нас верлібравай і рыфмаванай лірыкі недзе напалову. Дык калі адны, з гістарычных пазіцый, пачнуць абарону рыфмавання, згадваючы персідскія, уведзеныя пад арабскім уплывам, рыфмы, а другія ўхопяцца за эпас, лірычныя фрагменты пра Гілгамеша, кітайскую лірыку..., тады спрэчкам і гоману ніколі канца не будзе. (...)

Сучасная лірыка чытаецца. Яна — сублімаванае здавольненне, і верлібр,з ягоным рытмам паўсна, непасрэдна завязаны на рытм мыслення, які пры кожным чарговым настроі новы, флюідны, без грукату каваных рытмаў — вось дасканалейшы ўзровень выразу. Вольны верш адганяе ўсё лішняе і пакідае душу сам-насам. Тады саладжавы плёскат рыфмаў не дужа патрэбны, замінае нават. Перш за ўсё яны — і гэта псіхалагічна ў сувязі з прыгаданым вышэй, — зніклі на канцах радкоў. Верлібр, нават захоўваючы дзе-калі рыфму, асіметрычна яе ўжывае. Так яна ўспрымаецца як новая (а ў мастацтве ўжо нешта значыць і гэта), ды плюс яшчэ адкрыццё душы. Са зменамі ў мысленні, дарэчы, вельмі каштоўным для лірыкі, сугуччы прападаюць. Тут мае значэнне таксама ўплыў лірыкі кітайскай і японскай, у свеце найпрыгажэйшай, ды распаўсюджанай за апошнія пяцьдзесят гадоў, роўна як і новай ды найноўшай паэзіі Амерыкі. Усё гэта супраць рыфмавання. Ужо сімвалісты, з якіх пачынаецца глыбокае абнаўленне лірыкі, хоць яны і лічылі за галоўнае музыку верша, уводзілі верлібр. У сваёй «Art poétique» Верлен рыфму называе «звар'яцелым неграм». А наш час патрабуе перадусім змястоўнасці, інтэлекту. І без патрэбы зараз вялікія атакі на форму ды рытм з палкімі інтанацыямі Пшыбышэўскага; рыфма спакваля сама адыходзіць.

Лірыка, аддаляючыся ад ранейшага зместу, колішняй формы адкідае таксама. Не прыхамаць зусім тое, што яна сёння звяртаецца да космасу... Тут містыка з'яўляецца вялікай рэакцыяй, зразумелай пасля таго, што апошнім часам вызначала жыццё ў Еўропе. Таму і не дзіва, калі словы атрымліваюць новае ззянне, новыя фарбы, новыя нюансы, мяняюцца ўяўленні пра рытм, форму, верш.

Аднак у нас наогул пытанне верлібра мае зусім іншы сэнс. Айчынная лірыка сучаснасці намагаецца стварыць арыгінальны верш, у духу сваёй мовы, сваіх традыцый. Гэта не рамантызм, гэта заканамерны рух. А ў нашай мовы няма традыцыі рыфмавання. Наша мова не патрабавала, не шукала яе, і цяпер не шануе. Народнае вершаскладанне хутчэй наадварот, не прымае такога. Вось і верлібр адмаўляе рыфму. Так што ён не выпадковы ў нашай сучаснай лірыцы.

Тое самае з рытмам. Толькі недасведчанасць, слабыя веды спрычыніліі тое, што вольны верш у нас лічаць за прозу. Твор паэзіяй робіць не рытм, а рытм — гэта не толькі адбіванне дванаццаціскладовіка. Залішняя ўвага да формы, што пераважае ад рэнесансу да нашых дзён, шкодзіла найбольш развіццю новых формаў. І вяла да страт. Ранейшы набытак лірыкі ў імправізацыі. Самая высокая ступень яе — кітайская і японская паэзія, у якой праз адну кветку ці праз сляды каханага на снезе перадаецца вечнасць, гэтаксама, як у трымценні зор. Чыстая лірыка бярэ сваё ў Сафо, а не ў одах Піндара з іх апісаннямі ды аповядамі. Мы страцілі сваё адчуванне лірычнае пад уплывам рыторыкі французаў, якую самі яны даўно пераадолелі. Мы страцілі таксама адчуванне рытму. Нам, як дэрвішам падчас экстазу, спатрэблася тахканне ў бубен. Мы забыліся ўжо, што рытм — з'ява ўнутраная, а не вонкавая. Таму ад лірыкі чакаем, каб яна перадавала настрої — ці не самае галоўнае — груба, з татаханнем, пры падкрэсленым афармленні. Хтосьці выказаўся, што гэта матэматыка. А мы журбу і радасць успрымаем праз аднолькавыя рытмы, і гэта чамусьці не замінала ні слыху, ні мозгу. Дайшло да таго, што фігуратыўнасць сіцыльянскага санета, у якім «па-за натуральным» дужа схаластычна выказваецца любоўныя настрої, скарыстоўваюць пры апісаннях штормаў і дзеля сатыры. Капыл думкі і пачуцця выбіраецца загадзя. У той час як належала б адкінуць тую метрыку і стварыць новую з меладычнай лініяй вольнага рытму. Інакш кажучы, дбаць пра экстаз — вышэйшую каштоўнасць у паэзіі, да філалогіі недачынную.

У лірыцы сапраўдны рытм — толькі разняволены, непасрэдны, звязаны з настроем. Ён сейсмаграфічна адпавядае рытму душэўных рухаў. Такая непасрэднасць у лірыцы мае важнасць як нішто іншае. Словы і выразы набываюць зусім іншую насычанасць.

Некалі Гётэ і Шылер абвясцілі: «Усё, што паэтычнае, трэба апрацоўваць у рытме». Пан В.Попавіч таксама прызнае верш да той мяжы, пакуль адчуваецца рытміка. Гэта і напраўду адзіная мерка.

Аднак рытм — не колькасць складоў карацейшых і даўжэйшых, націскных і ненаціскных; рытм — экстаз. Пра гэта ведалі ўжо тыя свіТары, што з песнямі ды скокамі хадзілі па рымскіх вуліцах. (...) Понадзь і чары непасрэднага рытму больш нельга страчваць. Мы загрубелі ў правілах. Рытм — экстаз, гэта ямб і харэй душы, а не ямб і харэй граматыкі. Вольны верш нясе мадэрную, чыста лірычную метрыку. Ён нясе флюіды зместу, а гэта і ёсць адзіная форма лірыкі. Адчуванне метрыкі антычнай даўно ўжо страчана, і смешна чуць, што іх нехта адчувае. Цяжка вызначыць, што яны адчуваюць. Аднак любы, хто ведае, і без метрыкі рытмічна будзе чытаць такі верш: «Alme Sol, curru nitido diem». Рытм ёсць экстаз.

Калі даходзіш да гэтых спакутаваных слоў у «прозе» Дантэ: «e quando mi domandavano: Per cui't'ha cosi distrutto questo Amore?», рытм з'яўляецца сам. Ён не пускае заблытвацца ў метрыку. Там, пры лірычных апісаннях вечара і ранку, у найярчэйшых месцах камедыі, рытм адыходзіць ад тэрцыны і становіцца вольным. Рытм ёсць экстаз. У Велікодную пятніцу па нашых цэрквах Евангеллі чытаюцца вольным вершам. Рытм ад думкі і ад пачуцця. Ён — накшталт любоўнага шэпту, калі кожнае слова мае свой подзьмух, сваю афарбоўку, сваю працягласць. Няма рытму ўсіх запар vieux mistères, стансаў, санетаў, балад, рандэляў; а ёсць рытм Віёна, Рансара, Бэло, да таго ж з сотняй нюансаў і варыяцый. (...)

Досыць было забавак. Калі настрой — экстаз, а непасрэднасць — самае каштоўнае ў лірычнай паэзіі, дык верлібр — той рафінаваны прымітыў, які з'яўляецца на вяршыні развіцця. Немінуча, абавязкова, пераможна. (...)

У чарзе састарэлых формаў, сярод скопішча прымітыўных выразаў, падобна як у час рымскіх пантамім, ціха ды непрыкметна апынуўся ў плыні нашай эпохі вольны верш; ён як захопленая, але сарамлівая танцоўшчыца, з якой смяюцца і кпяць, а яна экстазу і харастпва нясе сваімі разняволенымі рухамі куды болей, чым уся гурма лысых сенатараў.

Пачынаецца новая эпоха нашага вершаскладання.

(1922)

Пераклад з сербскай Івана ЧАРОТА.

*Тэкст падаецца ў скарочаным выглядзе.

ЗНО

Сучаснае мысленне

Жак Дэрыда

«АНЁЛ ДЭКАНСТРУКЦЫІ»

«Welcome to signs», падумаў я па-ангельску й не знайшоў беларускага адпаведніка. Гэта можна было б перакласьці як «запрашаем да знакавае прасторы», — але задоўга й без іроніі. А без іроніі доўга пратрымацца немагчыма, асабліва там, дзе «знакі, знакі, сьціжмы й ланцужкі знакаў». Адзін з гэтых знакаў — «Жак Дэрыда».

Гэта відавочна ўласнае імя чалавека, але мы пакінем у спакоі чалавека — «азначанае», як ён бы напісаў, — і паспрабуем расшыфраваць знак. Не прэтэндуючы на татальнасьць, возьмем першыя вобразы-спадарожнікі, што трапляюць на роздум: «анёл дэканструкцыі», «траэкторыя сучаснае думкі», «бясконцы тупік».

«Анёл дэканструкцыі» адбівае ў вобразе тую пасьлядоўнасьць і вынаходлівасьць, зь якой Жак Дэрыда (?) здолеў разгарнуць Ніцшэва-Хайдэгераву праграму «дэструкцыі заходняе метафізыкі, альбо онтатэалёгіі», — разгарнуць у «філязофскі накірунак», у інтэлектуальную практыку і, зрэшты, у інтэлектуальны міт. На сёньня гэты міт дэканструкцыі відавочна заняў мейсца яе ня меньш славутага прывіда, што бадзяўся па Эўропе стагодзьдзе таму.

«Траэкторыя сучаснае думкі» — занадта сур'ёзная тэма, каб закранаць яе ў невялічкай прадмоўцы. Зрэшты, у дэканструкцыі па азначэньні няма ані думкі, ані траэкторыі, — гэта хутчэй практыка, — сэміятычная практыка лёгка й дасьціпна ставіць пытальныя знакі, як толькі наш уласны дыскурс пачынае прэтэндаваць на нейкую татальнасьць, як толькі ён перастае браць пад увагу сваю ўласную дыскурсыўнасьць.

«Бясконцы тупік» — гэта тое, што адбываецца «ў адсутнасьць трансцэндэнтальнага азначанага», калі застаецца адно бясконцая прастора бясконцае гульні бясконцых знакаў.

Здаецца, Дэрыда недзе пісаў, што дэканструкцыя, у пэўным сэнсе, можа быць зразуметая як вынік «прачытаньня Ніцшэ пасьля Хайдэгера». Мне больш падабаецца «прачытаньне Хайдэгера пасьля Дэрыда».

На гэтым і пагодзімся.

Францішак N.

P.S. Мы не знайшлі нічога лепшага дзеля дэканструкцыі «галоўнага дэканструктара» — як паставіць побач з ім аўтара, якога Дэрыда спрабуе «разабраць» — Леві-Строса...

УВОДЗІНЫ

У 1967 годзе Жак Дэрыда хутка патрапіў у цэнтар францускае філязофскае сцэны дзякуючы публікацыі трох кнігаў: *«Аб граматалёгіі»*, *«Голас і фэномэн»* і *«Пісьмо й рознасьць»*. Разам гэтыя працы абвясьцілі праэкт дэканструкцыі Заходняе метафізыкі ці «лёгацэнтрызму», зь яе адмыслова іерархізаванымі апазыцыямі: *лёгас/міт, лёгіка/рыторыка, разумовае/пачуцьцёвае, гаворка/пісьмо, літаральнае/фігуратыўнае, прырода/культура, інтуіцыя/дакладны сэнс.* Дэрыда сьцьвярджае, што гэтыя поведавыя парадкаваньні ня ёсць нечым натуральным, але адбіваюць стратэгіі выдаленьня й ціску, што маглі быць увасобленыя ў філязофскія сыстэмы адно за кошт унутраных супярэчнасьцяў і прыхаваных парадоксаў. Мэтаю дэканструкцыі ёсьць вы-сьвятленьне гэтых супярэчнасьцяў ды парадоксаў, разьвязваньне (а не абарочваньне) гэтых іерархіяў, а праз гэта й радыкальнае запытаньне аб размаітых поведах, што трактуюць Быцьцё ў модусе наяўнасьці, — прыкладам, такіх, як «наяўнасьць рэчы пагляду (альбо *eidos*); наяўнасьць як субстанцыя/сутнасьць/існаваньне (*ousia*); часавая наяўнасьць як пункт (*stigme*) альбо момант (*nun*) цяпер; сама-яўнасьць *cogito*, сьвядомасьці, суб'ектыўнасьці; су-яўнасьць іншага й самога сябе; інтэрсуб'ектыўнасьць як інтэнцыйны фэномэн *ego*, і гэтак далей».

Гэткі спосаб чытаньня й вытлумачэньня філязофскіх тэкстаў ня прымае вонкавага пункту перавагі, гэта хутчэй форма ўнутранага крытыцызму ўласных поведаў і сьцьверджаньняў філёзафа (нават калі гэта часьцяком дасягаецца адно «на палёх філязофіі», г.зн. са спасылкамі на больш цёмныя тэксты й пад-тэксты). Калі ўжываць метафару, што Дэрыда пазычыў ад Леві-Строса, дэканструктар ёсьць *bricoleur*, падручны майстра, што крытычна карыстае са сродкаў, матэрыялаў ды стратэгіяў іншых людзей, але не спрабуе выбудаваць сваю ўласную канструкцыю. Дэканструктыўнае чытаньне шукае ў тэксьце «нацяжэньне спаміж тэстам ды сьцьверджаньнем», — г.зн. такія спосабы/чыны, у якіх тэкст унутрана абмяжоўвае сваю ўласную пазыцыю, — і паказвае, як гэтае нацяжэньне зьмяшчае ў сабе сутнасьць рэчаў. Тое, што было выдаленае як неістотнае з яўнага зьместу, што было адпрэчанае ў якасьці непатрэбнага дадатку да цэнтральнага (зьместу), — урэшце само стаецца істотным ды цэнтральным. Гэта ёсьць апрычонаю «лёгікаю дадатку»: маргінальнае й нясутнаснае (рыторыка, пісьмо, пачуцьцёвае, адсутнае) выяўляюць нешта глыбака ўгрунтаванае ў натуры цэнтральнага й сутнаснага (розум, гаворка, разумовае, наяўнае) і праз гэта зьмяшчаюць усё ў іншую перспектыву. Згодна з Дэрыда, мы

Клод Леві-Строс (адзін з пачынальнікаў структуралізму) нарадзіўся ў Брусэлі ў 1908 годзе. Атрымаў філасофскую адукацыю, нейкі час займаўся выкладаннем, потым, пачынаючы з 1935 года, шмат разоў наведваў Бразілію з мэтай этнаграфічных даследаванняў. Клод Леві-Строс вырашыў знайсці сапраўдны навуковы метад для этналогіі. З карпатлівых назіранняў ён пабудаваў мадэлі, якія адлюстроўвалі бессвядомую структуру грамадства. Абапіраючыся на свой метад, філосаф піша працы: «Элементарныя структуры роднасці» (1949), «Мысленне дзікуна» (1962), «Сырое й гатаванае» (1964), «Мёд і прах» (1967), «Паходжанне застольнага этыкету» (1968), «Голы чалавек» (1974). У кнізе «Сумныя тропікі» (1955) Клод Леві-Строс апавядае пра свае падарожжы ў Бразілію й роздумы, спароджаныя кантактамі з гэтак званымі «першабытнымі» народамі, якія не маюць пісьменнасці. У пададзеным ніжэй фрагменце абмяркоўваецца цывілізатарская, «асветніцкая» роля пісьменнасці.



КЛОД ЛЕВІ-СТРОС

ПІСЬМЕННАСЦЬ І ЯЕ РАБЫ

Дзіўная рэч гэтая пісьменнасць. Здавалася б, яе з'яўленне не магло не прадвызначыць глыбокіх зменаў ва ўмовах існавання чалавецтва, і гэтыя змены мусілі быць, перадусім, інтэлектуальнага паходжання. Валоданне пісьменнасцю шматразова памнажае здольнасць людзей захоўваць веды. Нам хацелася б бачыць у ёй штучную памяць, чыё развіццё павінна было ісці поруч з лепшым веданнем мінулага і, такім чынам, з большай здольнасцю зарганізаваць сучаснасць і будучыню. Нават адмовіўшыся ад усіх крытэрыяў, прапанаваных для адрознівання цывілізаванасці ад варварства, мы хацелі б пакінуць, прынамсі, вось гэты: народы, што маюць пісьменнасць, і тыя, што не маюць яе; першыя здольныя сумяшчаць набыткі мінулага й тым паскараць уласнае развіццё да абранае мэты, другія ж, няздольныя ўтрымаць мінулае па-за напэўнай мяжой індывідуальнай памяці, мусілі застацца вязнямі хісткай гісторыі й трывалай свядомасці праекта.

Тым не менш, нічога з таго, што мы ведаем пра пісьменнасць ды яе месца ў эвалюцыі этнасаў, не спраўджвае гэткай канцэпцыі. Надыход неаліту стаўся адной з найбольш плённых фазаў гісторыі чалавецтва: пачаліся землеробства, жывёлагадоўля, іншыя рамёствы. Каб дасягнуць гэтага, невялічкія суполкі людзей мусілі былі на працягу тысячагоддзяў рабіць назіранні, эксперыментаваць і перадаваць нашчадкам здабыткі сваіх роздумаў. Гэтае неабсяжнае пачынанне развівалася з дакладнасцю й паслядоўнасцю, засведчанымі поспехам, тым часам як пісьменнасць была яшчэ невядомая. Яна з'явілася паміж III і IV тысячагоддзямі, і ў ёй след бачыць аддалены ўжо (і, безумоўна, ускосны) вынік неалітычнае рэвалюцыі, але ў аніякім разе — яе перадумову. З якою вялікай навінай яна звязаная? Што тычыцца тэхнікі — мы можам спаслацца толькі на архітэктуру. Аднак архітэктура Егіпцянаў ці Шумераў не была вышэйшаю ад архітэктуры некаторых народаў у Амерыцы, якія да яе адкрыцця не ведалі пісьменнасці. З іншага боку, ад вынаходства пісьменнасці й да нараджэння сучаснай навукі Захад пражыў прыкладна 5000 год, і гэтым часам яго ныя веды болей хісталіся, чым пашыраліся. Нярэдка адзначаюць, што між ладам жыцця якога-небудзь грэцкага ці рымскага грамадзяніна ды еўрапейскага буржуа з XVIII стагоддзя вялікай розніцы не было. У неаліце чалавецтва ішло наперад гіганцкімі крокамі, не маючы пісьменнасці; займеўшы яе, гістарычныя цывілізацыі Захаду надоўга спыніліся. Безумоўна, росквіт навукі ў XIX ды XX стагоддзях стаўся б немагчымым без пісьменнасці. Аднак гэтай перадумовы, канешне, занадта мала, каб пераканаўча яго вытлумачыць.

Калі ўжо хочуць давесці сувязь з'яўлення пісьменнасці з некаторымі адметнымі рысамі цывілізацыі, трэба шукаць у іншым накірунку. Адзіны феномен, які аддана яго суправаджаў, — гэта заснаванне гарадоў ды імперый, інакш кажучы — інтэграцыя значнай колькасці асобаў у палітычную сістэму й іерархічны падзел іх на касты й класы. Гэткай выглядае тыповая эвалюцыя, якую назіраем паўсюдна ад Егіпта да Кітая — прынамсі, у момант выхаду пісьменнасці на сцэну гісторыі: падобна, што яна спрыяла той арганізацыі дзейнасці, якая дазваляла сабраць тысячы работнікаў, каб прымусіць іх да знясільваючай працы, і тое лепш тлумачыць узнікненне архітэктуры, чым што іншае. Калі мая гіпотэза верная, трэба прызнаць, што першасная функцыя пісьмовай камунікацыі — паскорыць працэс заняволення. Бескарыслівае ўжыванне пісьменнасці дзеля інтэлектуальнага й эстэтычнага задавальнення ёсць другасным вынікам і найчасцей ператвараецца ў сродак узмацніць, апраўдаць ці прыхаваць той жа прыгнёт.

Існуюць, разам з тым, выключэнні з гэтага правіла: у непісьменнай Афрыцы меліся імперыі, у якіх у падняволенным стане апыналіся сотні тысяч чалавек; у дакалумбавай Амерыцы імперыя Інкаў уладарыла над мільёнамі. Аднак, на абодвух кантынентах гэтыя спробы аказаліся аднолькава нетрывалымі. Вядома, што імперыя Інкаў утварылася блізу XII стагоддзя; салдаты Пісарра,* безумоўна, не атрымалі б лёгкай перамогі, калі б не знайшлі імперыю праз тры стагоддзі амаль зруйнаванаю. Мы няшмат ведаем пра старадаўнюю гісторыю Афрыкі, але сітуацыя, пэўна, была аналагічнай: буйныя палітычныя ўтварэнні нараджаліся й знікалі з інтэрвалам у колькі дзесяткаў год. Таму гэтыя прыклады, мяркую, не супярэчаць маёй гіпотэзе, а толькі пацвярджаюць яе. Калі пісьменнасць няздольная была кансалідаваць веды, — магчыма, яна была патрэбная, каб умацаваць пананаванне. Зірнем бліжэй да нашага часу: сістэматычная дзейнасць еўрапейскіх Дзяржаваў у XIX стагоддзі на карысць усеагульнай адукацыі была непарыўна звязаная з пралетарызацыяй насельніцтва й пашырэннем службы ў войску**. Барацьба з непісьменнасцю, такім чынам, супадае з узмацненнем кантролю над грамадзянамі з боку Улады. Бо патрэбна, каб усе ўмелі чытаць, каб потым Улада магла сказаць: нікому не дазволена адгаворвацца няведаннем закону.



* Пісарра Франціска (1475 — 1541) — іспанскі канкістадор, які са сваімі братамі скарыў імперыю інкаў. Быў забіты ў Ліме прыхільнікамі ягонага саперніка Альмагра.

** Тут мяжволі прыгадваюцца барацьба з непісьменнасцю, усеагульная пралетарызацыя й мілітарызацыя ў сталінскім СССР. (Заўвага перакладчыка.)

ня можам пазьбегнуць увогуле гэткай парадаксовасьці, бо мы ніколі ня ёсьць поўнымі гаспадарамі мовы, якую мы ўжываем; — яе эфэкты заўсёды сягаюць па-за тое, што мы ў стане кантраляваць. Такім чынам, дэканструкцыя ня можа быць зразуметая як пэўны дыялектычны працэс ачышчэньня, што ўрэшце мае вынікам чысты розум, таксама ня ёсьць яна герменэўтычнай стратэгіяй, што мусіць прывесьці нас да праўдзівага сэнсу філязофскага тэксту ці да «праўдзівага вырашэньня» нейкага пытаньня. Ейным намерам ёсьць больш распушчаньне, чым інтэграцыя, больш пэўная плённасьць чытанньня, што стаецца магчымай у выніку нявызначанасьці ды непаўнаты сэнсаў. Яна (дэканструкцыя) ня ставіць на мэце вытварыць адзіную тэорыю, але адно дзейсна й заўсёдна абмяжоўваць дамінацыю спадкаемных метафізычных поведаў нашага дыскурсу. Як Адорнава негатыўная дыялектыка й гэнэалёгія Фуко, дэканструкцыя дапамагае нам паставіць пад пытаньне статус нашага ўласнага дыскурсу, — і пашырае нашую чуйнасьць да разнаітых альтэрнатываў, але яна ня ў змозе дарэшты вывесьці нас па-за межы метафізыкі наяўнасьці. Скончэньне філязофіі можа значыць адно тое, што мы працягваем чытаць філязофскія тэксты *пэўным чынам*, увесь час разбураючы філязофскія намогі дасягнуць поўнае наяўнасьці альбо сама-дастатковае разумовасьці, — і такім чынам здымаем зноў і зноў, але ніколі раз і назаўсёды, уплыў у нашым дыскурсе падставовых катэгорыяў Заходняга інтэлектуальнага жыцьця.

Гэтыя агульныя заўвагі пра дэканструкцыю могуць быць дэталізаваныя ў сувязі з Дэрыдовай крытыкай галоўнага разгалінаваньня лёгацэнтрызму: «фонацэнтрызму» альбо пераваге, надаванай гаворцы перад пісьмом. Заходняя традыцыя заўсёды прыніжала пісьмо — гэты двойчы перамены «знак знаку» — на карысьць жывое гаворкі, што маецца больш непасрэдна спрычыняцца да быцьця, на карысьць прамоўленага слова, у якім думка выяўляе сябе ў непасрэднай ды непакрыёмай наяўнасьці. Яшчэ Плятон лічыў гаворку сапраўдным дзіцём *logos(y)*, а пісьмо толькі байструком; Русо бачыў пісьмо небясьпечным (калі ўвогуле неабходным) дадаткам да гаворкі, Сасюр сыстэматычна выдаляў пісьмо з агульна-мовазнаўчых штудыяў, бо яно ўзурпуе «натуральную лучнасьць» спаміж гукавым азначэньнем ды сэнсава-ідэёвым азначаным. Узяўшы ўласную Сасюраву тэзу аб чыста-рэлятыўнай саматоеснасьці знаку, Дэрыда спрабуе пераканаць, што характарыстыкі, якія зазвычай надаюцца пісьму (дадатковасьць), як супрацьлегламу гаворцы (сутнасьць) — ёсьць істотнымі дзеля самое гаворкі таксама. Значэньне ня ёсьць нечым, што бачыцца ў непасрэднай наяўнасьці ці сама-яўнасьці (параўнайма з Гусэрлевым поведам відавочнасьці, у якім адбываецца інтуітыўнае а-сяганьне інтэнцыяў-сэнсаў). Яно заўсёды грунтуецца на розьнячых структурах мовы, што сягаюць па-за ўсялякім наяўным (параўнайма з Сасюрам). Знакі прамоўленыя, ня меньш чым знакі пісаныя, ёсьць сутнасна рэлятыўнымі адзінкамі. Больш за тое, «небясьпекі» пісьмовае формы, што выводзяцца з разьяднанасьці тэксту й ягонага кантэксту (аўтар, аўдыторыя, прадмет, нагода) — гэтаксама прысутныя ў прамоўленым слове, бо яно непазьбежна можа быць паўторанае, зацытаванае, прагаворанае — у адсутнасьці адпаведнага кантэксту. Такім чынам, тое, што Дэрыда націскае на пісьмо, ня мае на мэце абарочваньня звыклае іерархіі (гаворка/пісьмо), але абмежаваньне таго й другога: пісьмо, аб якім гаворыць Дэрыда, ёсьць архэпісьмом, што грунтуе як гаворку, так і пісьмо ў вузкім значэньні слова.

Дэрыда пазначае сваю радыкалізацыю Сасюра праз уводзіны нэалягізму *différance*. Як і архэпісьмо, *différance* адсылае да гульні рознасьцяў, што нясуць адказнасьць за азначальныя магчымасьці мовы. Больш за тое, *différance* ёсьць адначасна актыўным і пасыўным, прычынай ды вынікам; ён ня ёсьць ані вытворам усталёўчага суб'екта, ані адсылкай да «трансцэндэнтальнага азначанага»... Па-за тэкстам ёсьць адно іншыя тэксты, сьціжмы й ланцужкі тэкстаў: адсылка навонкі можа быць адно адсылкай да інтэртэкстуальнасьці.

Кэнэт БЭЙНЗ.

СТРУКТУРА, ЗНАК І ГУЛЬНЯ Ў ДЫСКУРСЕ ГУМАНІТАРНЫХ НАВУКАЎ

(урывак)



Мы больш маем патрэбу тлумачыць вытлумачэньні, чым вытлумачваць рэчы.
(Мантэнь)

Магчыма, нешта здарылася ў гісторыі поведа структуры, —нешта, што магло б быць названае «падзеяй», калі б гэтае абцяжаранае слова не вяло за сабой значэньне, якое структуральная, ці структуралісцкая, думка якраз спрабуе зьняць альбо паставіць пад пытаньне. Будзьма, тым ня меньш, казаць пра «падзею» й будзьма ўжываць двукосьсе ў якасьці перасьцярогі. Чым тады гэткая падзея магла б быць? Ейная вонкавая праява ёсьць *разрывам* і падваеньнем.

Было б дастаткова лёгка паказаць, што повед структуры й нават само слова «структура» ёсьць такім жа старым як *epistem* — іншымі словамі, такім жа старым, як Заходняя веда й Заходняя філязофія, — і што ейныя карані знаходзяцца глыбока ў глебе нашае мовы, у патаемныя хованкі якой *episteme* сягае, каб выявіць ды зрабіць іх часткаю сябе ў метафарычнай замене. Тым ня меньш, у дачыненьні да падзеі, якую мне хацелася б праявіць ды азначыць, структура, — ці, хутчэй, структуральнасьць структуры, — хаця й была заўсёды за працай, была й заўсёды нэўтралізаваная ці зьнятая, — праз працэс надаваньня ёй цэнтра ці стасаваньня яе да моманту наяўнасьці альбо фіксаванага паходжаньня. Функцыяй гэтага цэнтра было ня толькі арыентаваньне, баланс ды арганізацыя структуры, — насампраўдзе ніхто ня ў стане ўявіць сабе неарганізаваную структуру, — але перадусім забесьпячэньне таго, што арганізавальны прынцып структуры абмяжоўваў бы нешта, што мы маглі б назваць *гульнёй* структуры. Праз арыентацыю ды арганізацыю зладжанасьці сыстэмы, цэнтар структуры дазваляе гульню ейных элемэнтаў адно ўсярэдзіне татальнае формы. Нават сёньня повед структуры бяз цэнтра ёсьць нечым няўяўным ды непадумным.

Тым ня меньш, цэнтар таксама блакуе гульню, якую ён жа выяўляе й робіць магчымаю. У якасьці цэнтра ён задае пункт, у якім замена зьместу, элемэнтаў ды тэрмінаў болей немагчымая. У цэнтры перастаўленьне альбо трансфармацыя элемэнтаў (якія, вядома, могуць быць структурамі ўсярэдзіне структуры) знаходзіцца пад забаронай. Прынамсі, гэтае перастаўленьне заўсёды было/заставалася *забароненае* (я наўмысна ўжываю гэтае слова). Такім чынам, заўсёды думалася, што цэнтар, які па азначэньню ёсьць унікальным, утварае тую самую рэч у межах структуры, якая, хаця й кіруе структураю, сама пры гэтым пазьбягае структуральнасьці. Менавіта з-за гэтага клясычная думка, разглядаючы структуру, магла казаць, што цэнтар, парадаксальным чынам, знаходзіцца ўсярэдзіне структуры й па-за ёй. Цэнтар ёсьць у цэнтры татальнасьці, і тым ня меньш, паколькі самы цэнтар не належыць татальнасьці (ня ёсьць ейнай часткай), татальнасьць *мае свой цэнтар паўсюль*. Цэнтар ня ёсьць цэнтрам. Повед уцэнтраванай структуры — хаця ён яўляе злучнасьць як такую, умовы *episteme* як філязофіі альбо навукі, — ёсьць супярэчнаю злучнасьцю. І, як заўсёды, супярэчная злучнасьць выказвае моц жаданьня. Повед уцэнтраванае структуры ёсьць фактычна поведам гульні, што грунтуецца на фундаментальнай глебе, гульні, што ўсталяваная на грунце фундамантальнае нерухомасьці й забесьпячальнае ўпэўненасьці, — якія, у сваю чаргу, знаходзяцца па-за сяганьнем гульні. І на глебе гэтае ўпэўненасьці трывога й страсьць могуць быць апанаваныя, — бо трывога й страсьць ёсьць непазьбежным вынікам чыну быцьця, суплеценага ў гульню, быцьця, ахопленага гульнёй, быцьця, якое нібыта з самага пачатку знаходзіцца пад небясьпекай гульні. І зноў, на глебе таго, што мы называем цэнтар (і які, з-за таго, што ён можа быць як усярэдзіне, так і звонкі, можа таксама быць названы першапачаткам ці канцом, *arche* ці *telos*), — паўтарэньні, падмены, пераўтварэньні й перамены заўсёды *ўзятыя* зь гісторыі значэньня *(sens)* ці, у адным слове, зь гісторыі... З-за гэтага магло б быць сказана, што рух усялякае архэалёгіі, як і ўсялякае эсхаталёгіі, ёсьць саўдзельнікам гэтае рэдукцыі структуральнасьці структуры, — і заўсёды спрабуе ўразумець структуру на грунце поўнае наяўнасьці, што самая ёсьць па-за гульнёй.

Калі гэта так, суцэльная гісторыя поведа структуры, да разрыва, пра які ідзе гаворка, мусіць быць прадуманая як шэраг падменаў аднаго цэнтра на іншы, як змацаваны ланцуг вызначэньняў гэтага цэнтра. У пэўнае пасьлядоўнасьці і ў пэўнае рэгуляванасьці цэнтар атрымоўвае розныя формы, — альбо розныя імёны. Гісторыя метафізыкі, як і гісторыя Захаду, ёсьць гісторыяй гэтых мэтафараў й мэтонімаў. Яе цэментуе — калі вы прабачыце мяне, што я паказваю так мала й так ускосна, каб як найхутчэй падыйсьці да маёй галоўнай тэмы — яе цэментуе вызначэньне Быцьця як *наяўнасьці* ўва ўсіх сэнсах гэтага слова. Можа быць паказана, што ўсе імёны, маючыя дачыненьні да асновы, да прынцыпаў, ці да цэнтра, — заўсёды пазначаюць нязьменную наяўнасьць — *eidos*, *arche*, *telos*, *energeia*, *ousia* (сутнасьць, існаваньне, субстанцыя, суб'ект) *aletheia*, трансцэндэнтальнасьць, сьвядомасьць, Бог, чалавек і г.д.

Падзея, якую я назваў разрывам, тое перарываньне, на якое я спаслаўся напачатку, верагодна адбылося, калі структуральнасьць структуры пачала ўсьведамляцца й прадумвацца і, так бы мовіць, паўтарацца, — менавіта таму я сказаў, што разрыў быў адначасна й паўтарэньнем ува ўсіх сэнсах гэтага слова. Адсюль сталася неабходным прадумаць як закон, што пэўным чынам кіруе жаданьнем цэнтра ва ўсталяваньні структуры, так і працэс азначваньня, што кіруе заменамі й падменамі дзеля гэтага закону — уцэнтраванае наяўнасьці, — але такое наяўнасьці, што ніколі ня была ў сабе самой, якая заўсёды была выгнаная зь сябе ў свае ўласныя заменьнікі. Пры гэтым заменьнік не замяняе сябе дзеля нечага, што пэўным чынам існавала перад ім. Адсюль сталася неабходным пачаць прадумваньне адсутнасьці цэнтра, прадумваньне таго, што цэнтар ня можа быць уяўлены ў форме наяўнага быцьця, што цэнтар ня мае натуральнага мейсцазнаходжаньня, што ён ня ёсьць замацаваным лёкусам, але функцыяй, пэўным ня-мейсцам, у якім бясконцы шэраг знакаў-займеньнікаў трапляе ў гульню. Гэта адбылося ў момант, калі мова патрапіла стацца ўсеагульнай праблемай, у момант, калі, у адсутнасьць цэнтра ці першапачатка, усё сталася дыскурсам — пры ўмове, што мы пагодзімся на гэтае слова — гэта значыць сыстэмай, у якой цэнтральнае азначанае, параджальнае ці трансцэндэнтальнае азначанае аніколі ўвогуле не зьяўляецца па-за сыстэмай рознасьцяў. Адсутнасьць трансцэндэнтальнага азначанага разгортвае самую прастору й гульню азначваньняў да бясконцасьці.

Дзе й якім чынам адбылося гэтае дэцэнтраваньне, гэтае выяўленьне структуральнасьці структуры? Было б у пэўнае ступені наіўным спасылацца на нейкую падзею, дактрыну ці аўтара дзеля пазначэньня гэтае падзеі. Яна сталася часткаю татальнасьці эпохі, нашае эпохі, таксама яна ўжо абвясьціла сябе й пачала *працу*. Тым ня меньш, калі б мы захацелі выбраць некаторыя імёны выключна ў якасьці паказальнікаў, альбо назваць аўтараў, у дыскурсе якіх гэтая падзея падыходзіць найбольш шчыльна да сваіх найбольш радыкальных фармулёвак, мы бясспрэчна мусілі б прыгадаць Ніцшэву крытыку метафізыкі, крытыку поведаў Быцьця й праўды, дзеля якой былі замененыя поведы гульні, вытлумачэньня й знака (знак без наяўнай праўды); Фрэйдаву крытыку сама-яўнасьці, г.зн. крытыку сьвядомасьці, суб'екта, саматоеснасьці, крэўнасьці й валоданьня сабой; і, больш радыкальна, Хайдэгераву дэструкцыю метафізыкі, онтатэалёгіі, вызначэньня быцьця як наяўнасьці. Але ўсе гэтыя разбуральныя дыскурсы й іхнія аналягі вымушана трапляюць у пэўнае кола. Гэтае кола унікальнае. Яно апісвае форму стасункаў спаміж гісторыяй метафізыкі й дэструкцыяй гісторыі метафізыкі. Няма аніякага сэнсу ў спробе страсянуць метафізыку, ня ўжываючы метафізычны інструментар. Мы ня маем мовы — ані сынтаксісу, ані лексыкі — якая была б замежнай у дачыненьні да гісторыі метафізыкі, мы ня ў стане прамовіць аніводнага дэструктыўнага выказваньня, каб перад гэтым ня быць ужо сасьлізнутымі ў форму, лёгіку й унутранае прыняцьце дакладна таго, што мы спрабавалі аспрэчыць. Возьмем адзін прыклад з магчымых: метафізыка наяўнасьці парушаецца з дапамогай поведа знака. Але, як я паказаў крыху раней, як толькі дэманструецца тое, што не існуе аніякага трансцэндэнтальнага ці прывілеяванага азначанага й што сфэра й гульня азначальнасьці з-за гэтага ня мае больш абмежаваньняў, — тады мусіць быць адкінуты самы повед і слова «знак», — і гэта якраз тое, што ня можа быць выканана аніякім чынам. У азначваньні «знак» заўсёды разумеўся й вызначаўся як знак-чагосьці, як азначэньне, што спрычыняецца да азначанага як азначэньне, што розьніцца ад азначанага. Калі б сьціраць радыкальную рознасьць спаміж азначэньнем ды азначаным, менавіта слова «азначэньне» мусіла б быць выдаленае як метафізычны повед. Калі Леві-Строс кажа ў прадмове да *«Сырога й прыгатаванага»*, што ён «шукаў магчымасьць пазьбегнуць апазыцыі спаміж пачуцьцёвым і разумовым, дзеючы з самага пачатку на ўзроўні знакаў», — неабходнасьць, абгрунтаванасьць і апраўданасьць гэтага кроку не замінае нам памятаць, што повед знаку ня можа ў сваёй сутнасьці пераступіць праз гэтую апазыцыю спаміж пачуцьцёвым і разумовым. Повед знаку, у кожным са сваіх асьпектаў, вызначаўся гэтай апазыцыяй праз татальнасьць усяе сваёй гісторыі. Ён існаваў адно ў гэтае апазыцыі, у ейнай сыстэме... Тое, што мы сказалі тут пра знак, можа быць распаўсюджанае на ўсе поведы й усе выказваньні метафізыкі, і асабліва на выказваньні пра структуру. Але патрапіць у гэтае кола можна рознымі спосабамі. Усе яны больш ці меньш наіўныя, больш ці меньш эмпірычныя, больш ці меньш сыстэмныя, больш ці меньш схільныя да азначэньня, г.зн. да фармалізацыі гэтага кола. Менавіта гэтыя рознасьці вытлумачваюць множнасьць дэструктыўных дыскурсаў ды пэўную нязгоду спаміж тымі, хто іх распрацоўвае. Ніцшэ, Фрэйд альбо Хайдэгер не выходзілі па-за межы ўспадкаваных поведаў метафізыкі. З-за таго, што гэтыя поведы ня ёсьць асобнымі элемэнтамі ці атамамі, а карыстаюць з сынтаксысу й з сыстэмы, —кожнае асобнае пазычэньне нясе ў сабе метафізыку як цэлае. І гэта якраз тое, што дазваляе разбуральнікам узаемна разбураць адзін аднаго; прыкладам, Хайдэгер разглядае Ніцшэ ў якасьці апошняга метафізыка, апошняга «плятоніка» з максымальнай яснасьцю й дакладнасьцю, — і з максымальнымі непаразуменьнямі й забабонамі. Гэтае ж можа быць зробленае і з Хайдэгерам, і з Фрэйдам, і шмат зь кім яшчэ. І сяньня няма больш распаўсюджаных практыкаваньняў, чым гэтае.

Пераклад тэкстаў з ангельскай
і французскай
Ігара БАБКОВА і Юрася БАРЫСЕВІЧА.

хто мы ў тваім дыханьні
ласкай спасланы вечар
хто мы бязьмежных выспаў
цiхiя ўладары
не дазавецца голас
дотык не дакранецца
толькі вагонь трапеча
толькі сьвятло гарыць

болем уцелясьненьня
мовай таемных знакаў
і асалодай скону
злучаныя маўчым
і не крануцца вусны
белых пялёсткаў маку
і не кранем нічога
і не кранемся нічым

толькі бяссоньне ў кельлі
толькі вагонь на выспе
толькі між зораў зорка
між абразоў абраз
... і ў цішыні дасьпелай
і ў вызваленьні існым
сьвята сустрэчы нашай
спраўдзіць нарэшце нас.



бясцэнных крышталяў гронкі:
катуй — выпрабоўвай — грозь
жыццё: трапяткія старонкі
абцалаваныя скрозь

і немач — і моц — і лекі —
з атрутаю: ў самы раз
а тое што ўтояць павекі
маўкліва праменіць абраз

і сэрца — адкрытая бездань
адзіны праменіць сэнс
і вечар — шалёным бэзам
і плынямі — паланэз

і прымуць нотныя знакі
усю невымернасьць агню
літаньні праклёны падзякі
кахаю чакаю сьню

Валерый СЛАВУК. «Зімовае паляванне».

Галіна ДУБЯНЕЦКАЯ.